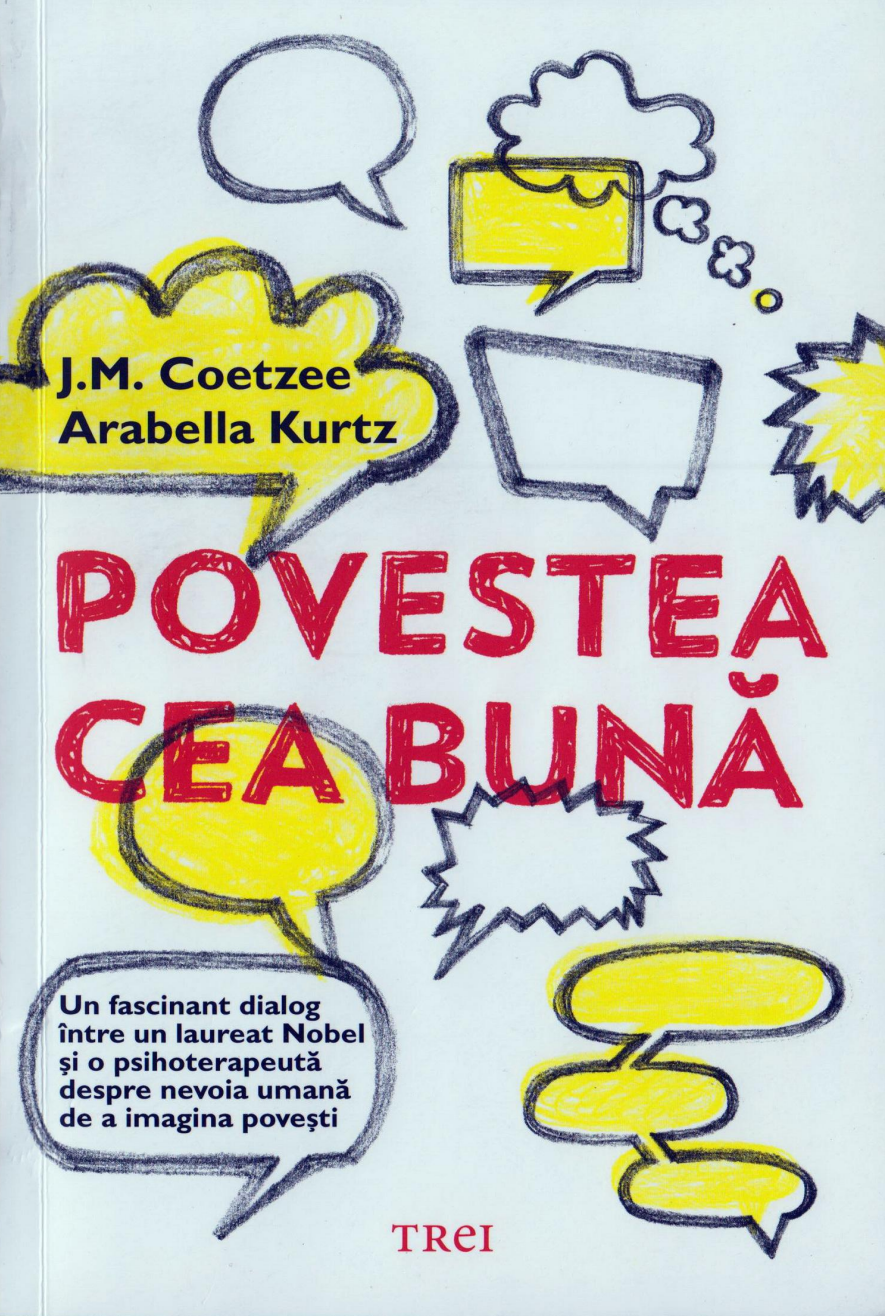
J.M. Coetzee
Arabella Kurtz
POVESTEA CEA BUNĂ
Un fascinant dialog între un laureat Nobel și o psihoterapeută despre nevoia umană de a imagina povești
TREI

Povestea cea bună

J. M. Coetzee
Arabella Kurtz

Povestea cea bună

Discuții despre adevăr, ficțiune și psihoterapia psihanalitică

Traducere din engleză de
Mihaela Buruiană

TREI

EDITORI:
Silviu Dragomir
Vasile Dem. Zamfirescu

DIRECTOR EDITORIAL:
Magdalena Mărculescu

REDACTOR:
Manuela Sofia Nicolae

COPERTA:
Faber Studio

ILUSTRAȚIE COPERTĂ:
Adelina Butnaru

DIRECTOR PRODUCȚIE:
Cristian Claudiu Coban

DTP:
Ofelia Coșman

CORECTURĂ:
Cătălina Ioancea
Maria Mușuroiu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
COETZEE, JOHN MAXWELL
Povestea cea bună: discuții despre adevăr, ficțiune și psihoterapia psihanalitică / J. M. Coetzee, Arabella Kurtz; trad.: Mihaela Buruiană. - București: Editura Trei, 2016
Conține bibliografie.
ISBN 978-606-719-639-9

I. Kurtz, Arabella
II. Buruiană, Mihaela (trad.)

615.851

Titlul original: The Good Story: Exchanges on Truth, Fiction and Psychoanalytic Psychotherapy
Autori: J. M. Coetzee, Arabella Kurtz

Copyright © 2015 by J. M. Coetzee
Copyright © 2015 by Arabella Kurtz
By arrangement with Peter Lampack Agency, Inc.
350 Fifth Avenue, Suite 5300
New York, NY 10118, USA.

Prin acord cu Peter Lampack Agency, Inc.
350 Fifth Avenue, Suite 5300
New York, NY 10118, USA.

© Editura Trei, 2016

O.P. 17, GHIȘEUL 1, C.P. 0490, BUCUREȘTI
TEL.: +4 021 300 60 90 ; FAX: +4 0372 25 20 20
E-MAIL: comenzi@edituratrei.ro

www.edituratrei.ro

Cuvânt-înainte

Discuțiile de mai jos au ca subiect practica psihoterapiei psihanalitice și ce înseamnă aceasta într-un context social și filosofic mai larg. Ele fac referiri la procese individuale sau de grup, atât în cadrul, cât și în afara contextului clinic. Având în vedere că, în timpurile noastre laice și în lumea occidentală, psihoterapia și idealul de dezvoltare personală au devenit o parte din spiritul vremii, sperăm că acestea vor fi considerate relevante și pentru cititorii din afara domeniului terapiei.

Discuțiile pleacă de la ideea că un terapeut care explorează practica terapiei are ceva de câștigat din compania unui străin de disciplina psihologiei, în cazul de față, a unui scriitor și critic literar simpatizant al domeniului. La suprafață, psihoterapeutul și romancierul au multe în comun, cel puțin în ceea ce privește obiectul interesului lor. Amândoi sunt profund preocupați de natura și experiența umană, precum și de posibilitățile de creștere și dezvoltare umană.

Desigur, limbajul este mediul de lucru și al scriitorilor, și al psihoterapeuților. Ambii se ocupă cu explorarea, descrierea și analizarea experienței umane, cu găsirea sau inventarea unor structuri lingvistice și narative în care să cuprindă experiența și poate, în special, cu limitele extreme ale experienței.

Angajamentul intelectual reflectat de aceste discuții a început în 2011 și arată, pe de o parte, interesul unui terapeut față de un corp de lucrări romanești în care procesele interne sunt transmise dintr-un punct de vedere radical diferit de cel psihologic (de

exemplu, relatarea succintă, energică a rezistenței mentale a lui Michael K. la opresiune, în *Viața și vremurile lui Michael K*[1]) și, pe de altă parte, interesul unui scriitor pentru aprofundarea unei forme post-religioase de dialog terapeutic.

Aceste discuții sunt oferite într-un spirit interdisciplinar, precum și în spiritul explorării. Ele nu urmează întotdeauna un fir linear al gândirii. Uneori se repetă și se contrazic, revin asupra unor preocupări insistente sau urmează un fir al gândirii fără să știe unde vor ajunge. Cei doi interlocutori speră astfel că, pe alocuri, pot deschide o perspectivă nouă sau diferită asupra practicii psihoterapiei psihanalitice și asupra proiectului psihoterapeutic în formele sale sociale mai largi.

A.K. și J.M.C.

Roman al lui J. M. Coetzee, apărut în limba română la Editura Humanitas, în 2009 (*N. trad.*)

Notă cu privire la utilizarea exemplelor clinice

Detaliile din exemplele clinice folosite în cadrul discuțiilor au fost schimbate pentru a proteja anonimatul pacienților. Opțiunea de a masca materialele a fost preferată celei de a obține acordul pacienților deoarece aceasta din urmă prezenta riscul de intruziune în procesul terapeutic.

Termeni tehnici

Termenii urmați de asterisc sunt definiți în Glosarul de termeni.

Mulțumiri

Autorii doresc să mulțumească următorilor pentru lecturarea schițelor acestor discuții și pentru comentariile lor utile: Daisy Evans, Nick Everett, Orna Hadary și Margot Waddell.

Capitolul 1

A fi autorul poveștii propriei vieți (a-ți inventa propriul trecut) față de a fi doar naratorul acesteia. A produce o poveste bine alcătuită față de a povesti adevărul.

Analistul ca ascultător ideal de atent al poveștii. A auzi și a analiza rezistențele din narațiune. Scopul terapeutic: eliberarea vocii pacientului, a imaginației narative a pacientului.

Care sunt calitățile unei povești bune (plauzibile, chiar fascinante)? Când le spun altor oameni povestea vieții mele — și, încă și mai important, când îmi spun chiar mie povestea vieții mele — ar trebui să încerc să o transform într-un artefact bine alcătuit, trecând cu ușurință peste vremurile în care nu s-a întâmplat nimic, sporind drama din vremurile în care s-au întâmplat multe, dând narațiunii o formă, creând anticipare și suspans, sau, dimpotrivă, ar trebui să fiu neutru, obiectiv, străduindu-mă să spun un adevăr care ar îndeplini criteriile din sala de judecată: adevărul, tot adevărul și numai adevărul?

Ce relație am eu cu povestea vieții mele? Sunt autorul conștient al acesteia sau ar trebui să mă văd doar ca pe o voce care rostește, intervenind cât mai puțin posibil, un șir de cuvinte ce se revarsă din interiorul meu? Mai presus de toate, având în vedere bogăția de material pe care îl păstrez în memorie, materialul unei vieți întregi, ce ar trebui sau ce este obligatoriu să elimin, ținând cont de avertismentul lui Freud potrivit căruia ce omit fără să gândesc (adică fără a mă gândi conștient la asta) poate fi cheia celui mai

profund adevăr despre mine? Şi totuşi, cum este posibil, logic vorbind, să ştiu ce elimin fără să gândesc?

Bănuiesc că psihanalizei îi revine sarcina de a încerca să spună adevărul cel mai profund sau, ca să mă exprim mai modest şi mai exact, de a analiza rezistenţa faţă de povestirea adevărului, astfel încât povestea unui individ să apară într-un mod cât mai complet, coerent şi angajat la un moment dat — pentru că procesul este continuu, iar povestea se schimbă neîncetat. Povestea adevărată pe care cineva ar putea s-o spună în copilărie va fi diferită de povestea aceloraşi experienţe spusă în adolescenţă sau la maturitate şi aşa mai departe.

Freud a propus metoda asocierii libere drept cea mai bună modalitate de a accesa experienţa inconştientă în cabinet, dar, din experienţa mea, această metodă nu funcţionează aşa cum se aşteaptă oamenii. Pacientul este invitat să vorbească pe cât de liber posibil, fără să ţină cont de regulile sociale şi de amabilităţile normale, dar, de obicei, acesta descoperă cât de constrânsă este libera expresie, chiar şi în intimitatea propriei minţi. Acest exerciţiu ne permite nouă să vedem cum funcţionează apărările pentru individul respectiv şi să lucrăm la analiza rezistenţei*, o sarcină substanţială în majoritatea terapiilor.

Se poate spune că psihanaliza are scopul de a elibera imaginaţia narativă sau autobiografică. Dacă urmăm această idee, atunci este posibil ca un scriitor ca dumneavoastră să vină cu insight-uri (înţelegeri profunde) asupra formei pe care o ia naraţiunea în cabinet.

Foarte bine. Atunci daţi-mi voie să vă pun o întrebare care mă tot necăjeşte de ceva timp. Ce vă împinge pe dumneavoastră, ca terapeută, să vreţi ca pacientul să înfrunte adevărul despre sine, în loc să colaboraţi sau să conspiraţi cu el la crearea unei poveşti — să-i spunem ficţiune, dar una stimulantă — care l-ar face pe pacient

să se simtă bine în pielea lui, suficient de bine, încât să iasă în lume mai capabil să iubească și să muncească?

Un fel mai radical de a pune aceeași întrebare ar fi: nu sunt toate autobiografiile, toate poveștile de viață, niște ficțiuni, cel puțin în sensul că sunt construcții (ficțiune din termenul latinesc fingere, *a forma, a modela, a plăsmui)? Ce vreau să spun aici nu este că autobiografia este liberă, în sensul că putem să inventăm cum vrem noi povestea vieții noastre, ci că, atunci când ne construim autobiografia, exercităm aceeași libertate pe care o avem în vise, unde impunem o formă narativă care ne este specifică, chiar dacă este influențată de forțe obscure pentru noi, unor elemente dintr-o realitate pe care ne-o amintim.*

Așa cum știm amândoi, există varietăți de terapie de auto-ajutorare al căror scop clar este să facă subiectul să se simtă bine în pielea sa și care tind să elimine criteriul adevărului, dacă acesta este prea greu de suportat. De obicei, desconsiderăm astfel de terapii. Spunem că vindecarea pe care o oferă acestea este numai aparentă, că mai devreme sau mai târziu subiectul se va lovi din nou de realitate. Dar dacă, printr-un soi de consens social, am hotărî să nu ne destabilizăm, ci, dimpotrivă, să ne susținem reciproc fantasmele, așa cum se întâmplă în unele grupuri terapeutice? Atunci nu ne-am mai lovi de realitate.

În cultura noastră liberală, post-religioasă, tindem să vedem imaginația narativă ca pe o forță benignă din noi. Dar mai există un mod în care o putem vedea, bazându-ne pe felul în care știm, din experiență, cum funcționează auto-narațiunile în viețile multor oameni: ca pe o facultate pe care o folosim pentru a elabora, atât pentru noi, cât și pentru anturajul nostru, povestea care ne convine cel mai mult, o poveste care să justifice comportamentul nostru din trecut și din prezent, o poveste în care noi avem, în general, dreptate și alți oameni, în general, se înșală. Când această auto-narațiune se ciocnește zgomotos de realitate, de felul în care sunt lucrurile cu adevărat, noi, ca observatori, tragem concluzia că subiectul trăiește într-o iluzie, că adevărul-pentru-sine produs de imaginația

subiectului se află în conflict cu adevărul real. Prin urmare, nu este oare una dintre îndatoririle terapeutului să facă pacientul să înțeleagă că nu este liber să-și inventeze povestea vieții, că inventarea unor povești despre noi înșine poate avea consecințe grave în viața reală?

Dar o narațiune despre viața proprie, care servește prea mult interesele personale, așa cum o descrieți dumneavoastră, va avea o fragilitate, o inconsistență, o tendință de a se destrăma singură. Activitatea psihanalizei ar putea fi descrisă ca o combinație de ascultare atentă și comentarii selective — asupra acelor aspecte din povestea unei vieți care nu par veridice sau care par să sugereze că dincolo de ele se află o poveste mai convingătoare. La asta m-am referit când am spus că, după părerea mea, psihanaliza are scopul de a elibera imaginația narativă.

Vreau să vă întreb dacă dumneavoastră, ca scriitor, rezonați cu ideea aceasta de a lucra prin narațiuni-măști pentru a găsi o narațiune mai adevărată? Prin „mai adevărată" înțeleg adevărul poetic sau emoțional, când ceva este adevărat pentru sine, coerent în interior și, în același timp, în corespondență cu exteriorul, dar nu neapărat într-un mod transparent sau direct. Iar ceea ce scriitorii știu și psihoterapeuții pot învăța de la ei, sunt convinsă, este că, pentru a ajunge la ceva adevărat în acest sens, dar nou, sau încă nespus, sau încă neconștientizat pe deplin, cea mai bună modalitate este adesea creatoare; ori măcar în conflict cu ceea ce a fost stabilit sau decretat ca adevărat, fără analiză, în realitatea noastră comună.

Sunt sigură că psihoterapeuții cei mai buni, la fel ca ascultătorii cei mai buni și mai înțelegători, se preocupă mai mult de coerența internă a narațiunii — dorințele și frustrările nespuse, care apar treptat în inconsecvențele și întreruperile de formă și conținut — și își impun mai puțin propriile idei, din afară, despre realitatea unei situații sau propriile noțiuni preconcepute despre cum ar trebui trăită o viață.

Capitolul 2

Scriitorii și noțiunile lor problematice despre adevăr (care servesc poate propriile lor interese). Maleabilitatea memoriei. Permanentizarea amintirilor față de invadarea depozitului de amintiri pentru a rescrie povestea propriei vieți. Atracția inventării sinelui. Consecințele sociale ale inventării libere a sinelui.
Adevărul pacientului în întâlnirea terapeutică. Adevărul dinamic (evolutiv). Rolul terapeutului ca mediator. Adevărul inter-subiectiv. Simpatia. Rolul inimii, rolul minții. Experiența socială comună — o constrângere asupra inventării nechibzuite a sinelui. Lecțiile artei. Întâlnirea cu opera de artă ca experiență inter-subiectivă. A învăța să fii liber să-ți asumi propria perspectivă — exemplu clinic.

Simt că trebuie să insist asupra întrebării de ultima dată: scopul terapeutului (intenționat nu scriu „scopul terapiei") este acela de a aduce pacientul față în față cu adevărata poveste a vieții sale sau cu o poveste a vieții sale care îi va permite să trăiască mai adecvat (mai fericit), adică, în prescripția freudiană minimă, să fie capabil să iubească și să lucreze din nou? Cât de flexibilă își permite terapia să fie în practică? Sigur că terapeutul dorește mereu rezultatul ideal, adevărul complet și acceptarea întregului adevăr de către pacient, dar, având în vedere constrângerile de timp și de bani, nu este nevoit adesea terapeutul să se mulțumească cu un rezultat suficient, un adevăr care nu este deplin, dar este suficient de bun pentru a repune pacientul în stare de funcționare?

Când îl citesc pe Freud în momentele lui mai puțin pesimiste, constat că repetă — după părerea mea, fără a pune prea multe întrebări — prescripția: Veți cunoaște adevărul, iar adevărul vă va face liberi[3]*. Întrebarea mea este: dacă scopul terapiei este de a elibera pacientul, atunci adevărul este singurul bulevard către libertate? Oare o versiune a adevărului, nu la fel de cuprinzătoare ca întregul adevăr și poate adaptată la nevoile momentului (nevoile din împrejurările prezente în viața pacientului), nu va fi la fel de bună, dacă scopul este repunerea în funcțiune a pacientului?*

Consider că această întrebare este presantă, deoarece, cel puțin din timpurile lui Platon, poeții (adică oamenii care inventează povești) au fost acuzați că nu sunt devotați adevărului mai presus de orice. De obicei, poeții se apără spunând că ei cred în adevăr, dar că au propria definiție a acestuia. Supusă investigației, definiția lor se dovedește, de regulă, mixtă. Adevărul poetic înseamnă, pe de o parte, reflectarea exactă („fidelă") a lumii, dar și, de cealaltă parte, consecvență, eleganță și așa mai departe — cu alte cuvinte, îndeplinirea unor criterii estetice autonome.

Esența acuzației lui Platon la adresa poeților este că, atunci când sunt puși în situația de a alege între adevăr și frumusețe, sunt prea repede dispuși să sacrifice adevărul. Esența argumentelor poeților este că frumusețea este propriul său adevăr.

Veți găsi o versiune a pledoariei „frumusețea este adevăr" în lucrările aproape oricărui scriitor. „Poate că inventez această poveste, dar din motive misterioase care au legătură cu coerența internă, plauzibilitatea, justețea și inevitabilitatea acesteia, povestea este totuși adevărată, într-un anume sens, sau cel puțin încearcă să ne spună ceva adevărat despre viețile noastre și despre lumea în care trăim."

Platon spune că poetul ne convinge de adevărul versiunii sale despre cum stau lucrurile și ne convinge folosind întregul arsenal de trucuri și instrumente poetice. Astfel, poetul este ca un

[3] Evanghelia după Ioan, capitolul 8, versetul 32. (*N. trad.*)

orator, al cărui scop nu este să ajungă la adevăr, ci să te atragă de partea sa.

Revin la situația terapeutică. Ce mă împiedică pe mine, ca terapeut, să-mi stabilesc scopul de a folosi ceea ce-mi spune pacientul pentru a veni cu o narațiune convingătoare (adică plauzibilă) a vieții pacientului de până în prezent și cu o schiță convingătoare despre cum poate continua acest fir narativ în viitor, astfel încât pacientul să poată iubi și munci productiv în lume?

Răspunsul evident este: ce mă împiedică este loialitatea mea față de adevăr. Dar, în practică, poate adevărul — tot adevărul — să fie atins fără o analiză interminabilă? Și dacă analiza interminabilă nu este practică, de ce să nu ne mulțumim cu o versiune a adevărului care, într-un anumit sens, funcționează?

Răspunsul scurt la întrebarea dumneavoastră este da, sigur că trebuie să ne mulțumim cu o versiune a adevărului care funcționează. Dar, din experiența mea, am constatat că cel mai adesea ceea ce funcționează ESTE adevărul — nu prea pot să accept opoziția pe care ați stabilit-o între caracterul practic și adevăr. Mai întâi, până în momentul în care oamenii ajung să vrea să meargă la un psihoterapeut, adesea au epuizat toate explicațiile plauzibile și de bun simț pentru ce li se întâmplă și au încercat toate formele disponibile de ajutor practic. Este nevoie ca psihoterapeutul să ajute pacientul să sape mai adânc și să înțeleagă de ce este așa de nefericit, într-un fel care nu a fost posibil înainte, de obicei, deoarece oamenii nu pot să înfrunte o situație dureroasă sau dificilă. Când pacientul ajunge să înțeleagă, indiferent cât de imperfectă sau de incompletă este înțelegerea sa, aceea i se pare a fi adevărul. Nu adevărul istoric sau științific, sau filosofic, ci adevărul emoțional.

Aș vrea să încerc să mai spun ceva despre natura adevărului în psihoterapie, deoarece cred că în asta stă problema. Să ne gândim o clipă cum se schimbă de-a lungul vieții modul în care o persoană își vede părinții, să spunem mama. Astfel, în conversația psihoterapeutică, se pot distinge viziunea bebelușului asupra mamei,

cea a copilului, a adolescentului, a tânărului cu sau fără copii proprii, a adultului de vârstă mijlocie și așa mai departe. Eu cred că, dacă ne gândim la asta ca la un exemplu de cum apar poveștile de viață în cadrul terapiei, înseamnă că nu există un adevăr unic și definitiv, care să fie descoperit treptat și cu mari eforturi — în cazul acesta, cu privire la persoana mamei și cine a fost și este aceasta cu adevărat. Sau, dacă se întâmplă așa, nu aceasta este misiunea terapiei, așa cum o văd eu. Mai mult, terapeutul și pacientul colaborează pentru a înțelege modul în care este văzută în mintea pacientului o relație intimă, formatoare, în baza aspectului important al perspectivei: unde se situează pacientul din punct de vedere al dezvoltării și nevoilor proprii, al temperamentului, al naturii relației și al situației exterioare, așa cum este trăită de el. Din acest motiv, adevărul în psihoterapie este dinamic, în esență, dat fiind că derivă din perspectiva unei ființe ale cărei caracteristici externe și interne se modifică, chiar și puțin, de-a lungul timpului.

Dacă ne gândim, de exemplu, cum un pacient își idealizează mama pentru a se proteja de forța plină a dezamăgirii sale față de aceasta, elementul-cheie este să ajutăm pacientul să exploreze logica emoțională a situației și să înțeleagă cum se încadrează aceasta în dezvoltarea sa și cum starea de spirit ce rezultă din aceasta îi împiedică evoluția. Acest lucru s-ar putea face prin eliminarea distorsiunii și descoperirea a ceva care pacientului i se pare mai real și mai adevărat în lumea reală. Dar psihoterapeutul își propune să acționeze în sensul înțelegerii lumii interioare a pacientului, eliminând nevoia de distorsionare printr-o înțelegere a nevoii respective, mai degrabă decât printr-o prezentare exagerată a adevărului exterior. (Mie mi se pare că acest al doilea scenariu se apropie periculos de mult de genul acela de critică și de invalidare a experienței care determină oamenii să facă terapie din start.)

Adevărul în psihoterapia psihanalitică este adevărul interior — adevărul din inima și mintea pacientului, adevărul perceput și, dacă suntem norocoși, înțeles prin inima și mintea psihoterapeutului. La fel cum încercăm să nu uităm că pacientul este un subiect care

percepe, care trăiește lumea în felul propriu, unic, și să-l ajutăm să se cunoască mai bine ca atare, și psihoterapeutul este un subiect care percepe și simte în relația cu pacientul ca obiect. Felul în care terapia oglindește toate actele de cunoaștere și de înțelegere care implică un subiect și un obiect este ceea ce permite o explorare binevoitoare și acordată emoțional a modului în care pacientul fabrică sensuri.

Așadar, adevărul pe care se bazează psihoterapia sau, cel puțin, versiunea mea de psihoterapie este mereu dinamic, temporar și inter-subiectiv. Este cuprins în termenii unei relații, al cărei scop este să analizeze experiența interioară pentru a-l ajuta pe pacient să trăiască pe cât de deplin posibil în lume. De asemenea, cred că se bazează și pe convingerea că ne putem cunoaște și înțelege complet pe noi înșine numai prin ceilalți, prin felul în care ne raportăm atât la ceilalți, cât și la noi în relație cu ceilalți, și prin felul în care ceilalți se raportează la noi.

Așa interpretez și cartea dumneavoastră *Miezul verii*[3].

Răspunsul dumneavoastră se bazează în mod evident pe o experiență clinică bogată și pe o reflecție îndelungată asupra acestei experiențe, încât mă simt jenat să ofer un răspuns. Eu nu am niciun fel de experiență, întrucât nu m-am aflat de nicio parte a dialogului clinic. Cazul la care m-am referit (și mă întreb dacă reprezintă măcar un caz) mi se pare atât de abstract, încât devine fantezist. Dar dați-mi voie să continui, pe cât de bine pot.

O să încep prin a pune o întrebare filosofică. Ce este un eveniment în sine, în comparație cu evenimentul pe care ni-l interpretăm nouă sau pentru noi, sau pe care alții ni-l interpretează nouă sau pentru noi, mai ales când acești alții sunt reprezentanți ai unei autorități? „Când aveam opt ani, tatăl meu m-a lovit cu o rachetă de tenis", spune un subiect. „Nu este adevărat", spune tatăl. „Agitam racheta

---

3 *Miezul verii. Scene de viață provincială*, Editura Humanitas Fiction, Colecția Raftul Denisei, București, 2012, traducere din engleză și note de Irina Horea. (*N. trad.*)

şi l-am lovit din greşeală." Ce s-a întâmplat în realitate? Mai exact, care amintire despre această întâmplare este adevărată: a băiatului sau a tatălui? O numesc amintire, dar aceasta este o suprasimplificare: este o engramă care a făcut obiectul unei anumite interpretări. Aş putea chiar să merg mai departe şi să spun că este o engramă care a făcut obiectul unei interpretări în spatele căreia se află o anumită voinţă de interpretare (în cazul băiatului, poate voinţa de a da evenimentului cea mai sumbră interpretare, iar în cazul tatălui, voinţa de a-i da o interpretare nevinovată). Cum putem noi să separăm componenta memoriei de componenta interpretării, lăsând deoparte deocamdată voinţa din spatele interpretării? Este posibil — atât filosofic, cât şi neurologic — să vorbim despre o memorie primară, necolorată de interpretare?

Chiar recent am citit un articol de Jonathan Franzen, în care acesta spunea că, după ce dăduse un interviu după altul pentru promovarea noii lui cărţi, simţise că trebuie să se elibereze, altfel avea să înceapă să creadă în povestea de viaţă despre care tot vorbise în interviuri. Eu interpretez nu că ar fi spus el neadevăruri în interviuri, ci că repetarea aceleiaşi poveşti a propriei vieţi lăsa o urmă atât de adâncă, încât în curând avea să-şi piardă libertatea de a interpreta (de a-şi aminti) viaţa sa altfel.

Să vezi în povestea vieţii un compendiu de amintiri pe care eşti liber să le interpretezi în prezent conform cerinţelor (şi dorinţelor) prezentului mi se pare modul tipic de gândire al unui scriitor. Aş spune că la polul opus se află modul în care îşi văd viaţa mulţi oameni: ca pe o istorie permanentizată („nu poţi schimba trecutul"). Ciudat este cum mulţi dintre noi vrem să ne permanentizăm povestea vieţii repetând la nesfârşit, şi nouă înşine, dar şi altora, o interpretare preferată a acestei poveşti.

Poţi auzi exemple banale de permanentizare a unei bucăţi de istorie în orice zi a săptămânii, doar stând în autobuz şi trăgând cu urechea la conversaţii. „I-am spus... Ea mi-a zis... Eu i-am răspuns..."

Dumneavoastră scrieți despre modurile schimbătoare în care cineva își poate vedea trecutul în funcție de vârsta sau de dezvoltarea sa personală; folosiți cuvântul perspectivă. *Nu cred că noi doi ne deosebim așa de mult în această privință. Terapeutul care se confruntă cu noțiunea „banală" că trecutul unei persoane (mai exact, povestea trecutului acesteia) este imuabil vede în asta, cu siguranță, un obstacol.*

Așa cum am mai spus, ce mă interesează pe mine în aceste povești fixe de viață nu este neapărat ce conțin ele, ci mai degrabă ce a fost lăsat pe dinafară.

Bănuiesc că această lăsare pe dinafară este refulare; iar teoria spune că bucățelele care au fost eliminate sunt încă acolo, undeva, în adâncurile întunecate ale memoriei. Știu că noi, oamenii, dispunem de un creier imens, dar este oare suficient de mare să cuprindă tot ce a fost lăsat pe dinafară? Ceea ce lăsăm pe dinafară nu înseamnă tot ce se află în univers, mai puțin mica noastră parte? Spunem că le lăsăm pe dinafară pentru că nu sunt relevante. Prin asta, înțelegem că nu sunt relevante pentru interpretarea prezentă pe care preferăm să o dăm trecutului nostru.*

Toate acestea mă trimit înapoi la sugestia dumneavoastră că psihoterapeuții ar putea învăța de la scriitori (în cazul de față, scriitori de ficțiune) cum să urmărească sau măcar să fie mulțumiți cu o poveste de viață al cărei adevăr este unul poetic (un termen greu de definit, mai târziu scrieți despre „adevărul a ceea ce se află în inimă și în minte", care ar putea să fie același lucru sau nu), și nu unul pragmatic, care să se conformeze cu faptele date.

Aș fi de acord și aș putea fi chiar convins să merg și mai departe: să spun că terapeutul ar putea urmări să insufle pacientului libertatea de a fi stăpânul propriei povești de viață; că sentimentul de libertate sau de stăpânire și ceea ce poate fi realizat prin acesta se poate dovedi mai important chiar decât povestea în sine.

Totuși, întrebarea este dacă chiar ne dorim să avem o societate în care toți oamenii din jur se simt încurajați (un termen pe care îl folosesc cu prudență) „să fie cine vor ei să fie" jucându-și (traducând

în act) miturile personale (adevărurile „poetice") pe care şi le-au construit. Avem încredere că imaginaţia umană este o forţă invariabil aflată în slujba binelui? Oare în nouăzeci şi nouă la sută dintre cazuri, imaginaţia umană nu se opreşte asupra celei mai banale poveşti, alese din repertoriul comercial?

Ce alternative ar avea cineva, nu sunt sigur. Pe de o parte, sunt alarmat de posibilitatea unei lumi în care noţiunea de libertate a oamenilor ar include libertatea de a-şi reconstrui istoriile personale la nesfârşit, fără teamă de sancţiune (frica de principiul realităţii). Pe de altă parte, dacă un individ care este profund nefericit poate fi înveselit de încurajările de a-şi revizui povestea vieţii, dându-i o orientare pozitivă, cine ar putea să obiecteze?*

În primul caz, mi se pare că adevărul contează, în sfârşit. Nu putem să fim cu toţii cine ne place nouă să credem că suntem. În al doilea caz, mi se pare că adevărul contează mai puţin. Ce rău e într-o minciună nevinovată dacă ne face să ne simţim mai bine? (Exemplu de o astfel de minciună: după ce murim, ne trezim într-o altă lume, una mai bună.)

Ajutaţi-mă să trec de punctul acesta.

Cu siguranţă pot să încerc!

Dacă extrapolez un pic, alternativele psihologice pe care le aud în răspunsul dumneavoastră sunt: o relaţie cu realitatea externă, care este invocată ca inumană la modul literal — pură, fără interpretare şi, astfel, mai presus şi dincolo de noi (cred că ne referim la aceasta ca la o necesitate morală cu expresii de genul „trezeşte-te la realitate" şi „înfruntă realitatea"); şi, de cealaltă parte, o situaţie alarmantă în care cunoaşterea unei realităţi coordonate, comune, este minimă, iar oamenii sunt izolaţi unii de alţii din cauză că sunt absorbiţi în fantasma lor de îndeplinire a dorinţelor şi în poveştile cel mai convenabil de spus despre viţele lor.

Ceea ce lipseşte este senzaţia că suntem fiinţe pe această lume: în această descriere, fie parcă existăm numai în mintea noastră, fie,

într-un sens, nu există deloc. Experiența externă și cea internă sunt în conflict, nu într-o relație.

Ideea de realitate pură, externă — un spațiu în care are loc un eveniment, care este doar un eveniment în sine — nu este ceva ce pot intui altfel decât într-un mod care pare forțat și pe deplin abstract. Pot să mă bazez doar pe experiența mea — pe ce altceva? — din care rezultă că experiența este absolut o chestiune de perspectivă, fie individuală, fie comună. Adică are loc în mintea ființelor. Dar dacă experiența se află în mintea ființelor, ființele, la rândul lor, se află clar situate în lumea noastră comună, lumea stâncilor și a copacilor, și a râurilor, și a betonului, și a mașinilor, și a altor oameni. Așadar, ceea ce spun nu este în niciun caz o negare a experienței comune, a ceea ce se numește realitate sau normalitate, ci mai degrabă o observație destul de simplă cu privire la locul cunoașterii noastre, o pledoarie pentru un simț profund al realității ca ființe subiective pe lume.

Artiștii — cântăreții, pictorii, scriitorii — sunt cei care m-au inspirat cel mai mult în ceea ce privește natura subiectivă și intersubiectivă a experienței; cei care îmi spun că nu putem decât să fim noi înșine, dacă am găsi încrederea să realizăm asta; și că, vrem-nu vrem, suntem influențați de alții, de cei care au venit înaintea noastră și cei care trăiesc alături de noi, în moduri pe care doar le bănuim.

Arta pe care o iubesc pare să-mi spună: „Privește la ce se întâmplă în jurul tău — cu toată bogăția, detaliile și culorile, cu frumusețea și urâțenia sa; nu te opri din a privi și din a te gândi la ce vezi; dar nici nu uita că tu ești cel care privește, că ai o poziție și un loc din care privești — și la fel fac și alți oameni. Ocupă acea poziție pe deplin."

Această invitație de a-ți ocupa perspectiva — de a o înțelege și a o deține cu toată dificultatea și complexitatea ei, pe cât de atent posibil — mi se pare esențială pentru practica psihanalizei post-moderne, de secol XXI. Ideea este că toți avem câte o perspectivă, care sigur că nu este statică, ci se modifică și se dezvoltă, și în poveștile

pe care ni le spunem despre viețile noastre putem alege să-i fim mai mult sau mai puțin fideli. Nu putem pur și simplu să înlocuim o perspectivă cu alta cu hotărârea de sine pe care o descrieți; sau, dacă facem asta, atunci există costuri considerabile.

Îmi amintesc de un bărbat care suferise o traumă în copilărie, și anume fusese abandonat de un părinte, iar modul său de a gestiona situația, în mare, a fost să-și scoată din minte experiența insuportabilă. La un anumit nivel, știa ce se întâmplase cu el, deoarece își construise o poveste de viață care includea trauma și era coerentă, chiar dacă era limitată ca profunzime și amploare. Dar continua să se lupte cu trauma, ca experiență emoțională, în ceea ce privește impactul complet pe care îl avusese asupra lui și măsura în care îl afectase în diferitele etape ale dezvoltării sale. Abandonul fusese o experiență prea greu de gestionat în copilărie, și modalitatea pe care a găsit-o el ca să depășească această experiență părea să funcționeze — să meargă, cum se spune. Abia mai târziu s-a trezit victima compulsiei la repetiție*, încercând inconștient și repetat să-și repare situația psihică internă, dar incapabil să o facă. A căutat peste tot dragoste și validare, dar nu a găsit ceea ce căuta, fiindcă sentimentele de abandon și neglijare din copilărie nu au putut fi recunoscute conștient. Pe scurt, nu prea știa ce căuta. Aceasta nu este libertate — libertatea de a alege o versiune preferată a vieții proprii de la început — ci tocmai opusul ei.

Libertatea oferită de psihanaliză este ajutorul dat de o persoană binevoitoare și experimentată pentru a explora și a dezvolta perspectiva proprie fără inhibiție și constrângere, în măsura în care acest lucru este posibil. Mie aceasta mi se pare o libertate reală, chiar dacă uneori înspăimântătoare. Dar există un paradox, și anume că, adoptând această libertate, descoperi aspecte din experiența ta, din tine, de care nu poți scăpa, indiferent cât ai vrea.

Capitolul 3

Este adevărat că amintirile — urme neurologice ale unei experienţe trecute — sunt imuabile? Nu suntem liberi să înlocuim amintirile care ne supără cu amintiri inventate care ne fac să ne simţim bine? Dacă obiectăm ca oamenii să-şi inventeze trecutul, obiecţiile noastre nu sunt pur şi simplu etice? Psihanaliza clasică şi afirmaţia acesteia că nu ne putem refula amintirile neplăcute după voie. Exemplul faptelor rele: trebuie ca eforturile făptaşului de a le şterge din catastif să fie sortite eşecului? Această afirmaţie nu se bazează pe credinţa în dreptatea supremă a universului?

Cum este tratată memoria în teoria psihologică. Memoria procedurală faţă de memoria episodică. Experienţa de a da formă unei amintiri. Necazurile unor pacienţi din viaţa reală care caută ajutor terapeutic: dificultăţi întâmpinate încercând să-şi facă povestea vieţii coerentă; un sentiment fragmentat al sinelui; incapacitatea de a integra emoţiile în amintiri. Teoria psihanalitică şi tratamentul său nuanţat al mecanismelor de apărare (clivaj*, proiecţie, refulare). Refularea în serviciul dezvoltării psihicului faţă de refularea care împiedică dezvoltarea.

Există un aspect al teoriei psihologice a ceea ce eu numesc engrame, cu care încă mă lupt, un aspect care se poate dovedi esenţial pentru a diferenţia între viaţa reală şi viaţa ficţională, între oamenii reali şi oamenii din cărţi.

În ceea ce priveşte comparaţia dintre realitate şi fantezie, cred că m-aţi înţeles greşit. Polii pe care îi sugeram nu sunt (a) o realitate

lipsită de interpretare, la care nu avem acces (ceea ce aș numi numen) și (b) o realitate creată intenționat de sine, pe care am putea la fel de bine să o numim fantezie. Un pol este cu siguranță fantezia, dar celălalt este senzația pe care un om o are despre sine ca fiind fixat imuabil, deoarece istoria din care s-a dezvoltat (amintirile care îi alcătuiesc trecutul) este imuabilă, „acolo".

Ceea ce încă nu înțeleg, la un nivel psihologic empiric, chiar și la un nivel neurologic, este de ce acele amintiri ar trebui să fie imuabile — de ce să nu poată fi modificate, să nu li se poată da o direcție diferită (vezi nota de mai jos), ba chiar, la extremă, să fie complet șterse și înlocuite cu alte amintiri, mai plăcute.

Cred că problema mea poate fi exprimată mai simplu astfel: de ce nu pot instala un nou set de amintiri care să mi se potrivească mai bine decât cele vechi? Sau, altfel spus: chiar dacă trebuie să accept că încercarea de a instala un set de amintiri noi — un nou trecut — nu funcționează în practică, de ce nu poate funcționa?

Pun această întrebare gândindu-mă la exemplul adulților care instalează continuu amintiri în mintea copiilor: „Nu-ți aduci aminte cum...?" Sunt precaut, așa cum se cuvine, în a mă da pe mine însumi ca exemplu, dar dați-mi voie să vă spun că nu am amintiri înainte de vârsta aproximativă de patru ani care să nu fi fost întărite, dacă nu chiar instalate, fie prin cuvintele mamei, fie prin vreo fotografie interpretată pentru mine de mama. „Nu-ți aduci aminte? Era de ziua ta, când ai împlinit trei ani. Atunci stăteam în casa aia veche și urâtă din Warrenton, unde se făcea atât de cald, iar țânțarii bâzâiau toată noaptea."

Am o cicatrice pe coapsa dreaptă. Cicatricea este acolo, deci ceva trebuie să o fi cauzat-o. Dar singura mea amintire despre ce s-a întâmplat mi-a fost furnizată de mama mea, care mi-a povestit despre un accident care s-a întâmplat în 1942 și care s-a soldat cu trei, patru sau cinci copci. „Și ai fost foarte curajos. Nu ai plâns." Așa am devenit genul de băiețel care nu plânge. Un exemplu de cum amintirile implantate își pot exercita influența până târziu în viitor.

Trebuie să existe un răspuns standard la întrebarea mea despre rezistența unei amintiri la ștergere sau înlocuire, dat fiind că este o întrebare atât de evidentă. Și totuși, chiar fără să știu care va fi răspunsul standard, pot să prevăd că îi voi opune rezistență. Pur și simplu, sentimentul de maleabilitate a memoriei este prea puternic.

Încă nu am ajuns la punctul principal al răspunsului dumneavoastră, care se referea la comandă (de exemplu, comanda de a-ți ocupa propria perspectivă). Cred că detectez o anumită forță etică în spatele acestei comenzi, deși spuneți că poate fi justificată cu niște argumente sănătoase: dacă alegi să ocupi o perspectivă fantezistă, mai curând sau mai târziu vei avea de plătit un preț real.

Și recunosc că mulți dintre marii romancieri sunt de acord cu dumneavoastră în această privință. Emma Bovary încearcă să trăiască și-n realitate ca într-o fantezie (adică încearcă să trăiască precum eroina unuia dintre romanele de dragoste pe care le devorează ca adolescentă), dar lumea nu îi permite.

Dar dacă alege cineva să se manifeste la o scară mult mai puțin grandioasă decât Emma? Dacă cineva își inventează un trecut fantezist, care nu duce la niciun conflict cu lumea, ci doar face ca trecutul său să pară mai interesant și, astfel, poate îl face pe respectivul mai fericit? Cu siguranță, nu puteți nega că există astfel de oameni în viața reală, oameni cărora nu le place trecutul care li s-a dat și l-au înlocuit cu unul mai bun.

Admit, și eu am tendința să consider că e greșit să se procedeze astfel. În această privință, fac parte din școala lui Flaubert. Dar mi-ar fi foarte greu să spun de ce este greșit.

Așadar, după cum puteți vedea, încă sunt blocat.

(O notă de subsol despre direcție: experții par să nu cadă de acord asupra originii termenului „direcție" în contextul „a da faptelor cutare direcție". Din ce îmi amintesc eu, utilizarea acestuia provine din fizica particulelor, unde două particule pot părea identice în toate privințele, și totuși exercită forțe diferite. Acest lucru se explică

prin faptul că o particulă se învârte în sensul acelor de ceas, iar cealaltă în sens invers.)

Sunt de acord cu maleabilitatea memoriei. Într-adevăr, cu cât mă gândesc mai mult la asta, cu atât mai mult maleabilitatea mi se pare intrinsecă procesului de aducere aminte.

Mă întreb ce este memoria? Ce este și la ce servește? Termenul se referă la o varietate de forme de codificare sau reprezentare a experienței (există memorie verbală, vizuală și senzorială, de exemplu) în scopul învățării și dezvoltării de-a lungul vieții. La un nivel elementar, toți avem nevoie să ne amintim ca să stăpânim cele mai elementare repertorii comportamentale, iar la un nivel mai avansat, continuăm să ne folosim memoria de-a lungul vieții ca pe un mod de a reflecta asupra experienței noastre și de a învăța din ea. Din acest punct de vedere, dorința de a ne fixa povestea vieții poate fi un aspect al unei pulsiuni profund adaptive de a repeta lecțiile trecutului, din care rezultă instrucțiuni implicite pentru noi înșine în prezent.

Literatura psihologică identifică două sisteme principale de memorie: memoria procedurală, care este non-verbală și permite realizarea unor secvențe de acțiuni precum mersul, cățăratul, condusul și așa mai departe; și memoria episodică, ce se referă la capacitatea de a codifica experiența în termeni verbali și, mai exact, narativi — tipul de memorie pe care ne bazăm ca să ne spunem nouă și altora ce s-a întâmplat. Memoria episodică depinde de limbaj și, prin urmare, se consideră că nu există înainte de vârsta de aproximativ patru ani, ceea ce este în perfectă concordanță cu experiența dumneavoastră, în timp ce memoria procedurală acționează de la începutul vieții.

În prezent, scriu note detaliate despre ședințele de terapie săptămânale, adesea de câte patru–cinci pagini, pentru supervizare. Dacă mă așez să le scriu imediat după ședință și înainte să aibă loc vreo procesare, am impresia că nu-mi amintesc nimic, deoarece materia primă de la ședință nu are nicio formă. Dacă revin după

câteva ore să scriu, îmi dau seama că mintea mea a început deja singură să impună o formă interacțiunilor, ceea ce facilitează construirea unei relatări cu privire la ședința respectivă. Sunt adesea conștientă de atenția inevitabil selectivă pe care o acord anumitor aspecte ale experienței care mi se par mie interesante sau relevante față de alte gânduri despre caz. Unele aspecte ale ședinței sunt eliminate, altele primesc o anumită importanță sau semnificație în felul în care sunt raportate în notițe. Observ cât de greu poate fi să-mi amintesc o anumită porțiune a ședinței sau cât de nesigură sunt în privința ordinii lucrurilor. De asemenea, constat că mintea îmi joacă feste și-și creează propria accepțiune semi-ficțională a modului în care s-au întâmplat lucrurile, influențată probabil de un simț subiacent al intrigii sau al narațiunii în legătură cu întâlnirea.

Părerea mea este că memoria apare tocmai în aceste activități, în aceste plămădiri și modelări la scară mică ale experienței prin reprezentare.

În ceea ce privește îngrijorările dumneavoastră, probabil este util să vă gândiți la această modelare a memoriei prin prisma gradelor (a nivelului de distorsionare a experienței), a relevanței emoționale (făcând diferența, de exemplu, între povestirea unui episod care exclude un eveniment important și o povestire care elimină lucruri mai puțin importante sau care înlătură emoția din amintire) și a cunoașterii de sine (măsura în care subiectul este conștient de aceste procese).

Dar ajung la gândul următor: când oamenii caută ajutor psihoterapeutic pentru că sunt în suferință, de obicei există o deteriorare reală a coerenței sistemelor de memorie și a sentimentului de sine care le însoțește — dacă doriți, o deteriorare a modului în care se îmbină totul. În cabinet, vedem oameni care comunică despre ei înșiși, adesea inconștient, lucruri care contrazic povestea pe care o spun în mod conștient. Parcă ar exista o neconcordanță între memoria timpurie, non-verbală, poate un aspect al memoriei procedurale, și sistemul de memorie episodică sau narativă. Vine o femeie care povestește cât este de competentă și de capabilă și,

în mod evident, este uimită de eşecurile repetate din relaţiile ei. Dar impresia pe care o dă este aceea de vulnerabilitate şi de tinereţe (pare mult mai tânără decât este, de fapt), iar în relaţiile intime este atât de dependentă şi de pretenţioasă încât, până la urmă, îi alungă pe toţi. Un bărbat se prezintă ca fiind foarte admirat de femei, vorbeşte cu mândrie despre abilităţile lui de seducător, dar singurul moment în care manifestă emoţie este când vorbeşte despre tatăl lui, şi clar caută o prietenie apropiată cu un bărbat, dar nu primeşte intimitatea pe care o doreşte. Şi aşa mai departe...

Sigur că toţi ne contrazicem şi pe noi înşine, şi pe alţii într-o măsură mai mare sau mai mică, dar în aceşti oameni, sentimentul de izolare este extrem, cel puţin în momentul în care caută ajutor. Şi problema în acest caz chiar pare să fie una de adaptare, mai degrabă decât de exactitate a memoriei, cel puţin în scopul înţelegerii suferinţei umane.

Relatarea dumneavoastră despre ce se întâmplă în timp ce vă scrieţi notiţele după o şedinţă terapeutică este fascinantă. A acordat cineva atenţie până acum acestei etape din relaţia dintre pacient şi terapeut, o etapă din care pacientul lipseşte cu desăvârşire, iar terapeutul lucrează singur pentru a reda fidel ce s-a întâmplat în timpul întâlnirii lor, încercând să excludă interferenţele (în sens de unde radio) forţelor din propria sa viaţă?

Cred că înţeleg acum cât de abstracte sunt scenariile mele în comparaţie cu situaţiile terapeutice efective pe care le trăiţi dumneavoastră, unde există o separare imediat evidentă între cuvintele pacientului şi dovada oferită nu numai de istoricul acestuia, ci şi de drama pe care corpul său o interpretează în faţa noastră. Cu toate acestea, daţi-mi voie să merg mai departe.

Ceea ce continuă să mă tulbure este noţiunea unui sine construit pe baza unor amintiri pe care am putea dori să le numim false (ficţionale), numai că falsitatea lor nu poate fi determinată, deoarece istoria „reală" la care acestea apelează pentru sprijin s-a pierdut iremediabil în trecut şi, de asemenea, deoarece persoana care

a creat acest trecut (poate) fals este mulţumită de el şi nu are niciun motiv să se expună ochiului unui profesionist al îndoielii (un psihanalist, de exemplu) a cărui misiune ar putea fi să-l submineze.

Aici intrăm în teoria clasică a refulării, cu care m-am familiarizat numai prin intermediul lui Freud, aşa că dacă teoria a evoluat, vă rog să mă corectaţi.*

Teoria clasică, aşa cum o înţeleg eu, afirmă că refularea nu poate reuşi: orice este refulat într-un loc se manifestă în alt loc, deşi poate într-o formă atât de puternic deghizată, încât numai un specialist experimentat îi poate determina rădăcinile.

(În acelaşi timp, spune Freud, refularea este necesară: refularea este baza civilizaţiei; este ceea ce distinge fiinţele umane de animale.)

Afirmaţia că refularea nu poate reuşi şi, prin urmare, că nu suntem liberi să ne creăm propriul trecut îmi pare că se bazează în cele din urmă pe încrederea în dreptatea universului. Pentru ceea ce câştigăm refulând ce nu vrem să ne amintim trebuie să plătim prin otrăvirea subterană a altor aspecte ale vieţii noastre.

Dar par să existe prea multe dovezi că această încredere nu are o bază reală. Ca să dau un exemplu extrem, anumiţi oameni care au comis acte condamnabile — tortură, crimă — par capabili să construiască poveşti de viaţă (amintiri) pentru ei înşişi din fragmente selectate ale realităţii (programul lung de muncă, recunoştinţa superiorilor, promoţiile şi medaliile pe care le-au primit) şi să trăiască cu aceste amintiri şi în conformitate cu acestea, refulând toată urâţenia.

Teoria clasică, cel puţin în versiunea sa populară, spune că astfel de oameni au relaţii nefericite cu soţiile şi copiii lor; spune că aceştia suferă de coşmaruri; spune că sunt bântuiţi în secret de plânsetele propriilor victime, de ceea ce încearcă şi nu reuşesc să refuleze din trecutul lor „real".

Într-adevăr, dacă îi faci proces unui călău sau dacă îl obligi să meargă la un curs de reabilitare psihică, este posibil ca acesta să înceapă să-şi amintească plânsetele „refulate". Dacă memoria este maleabilă într-o direcţie, anulând ceea ce-l deranjează pe subiect,

cu siguranță este maleabilă și în direcția opusă. Dacă amintirile fără plânsete în ele sunt dubioase, de ce amintirile cu plânsete ar fi mai puțin dubioase? Întrebarea nu este dacă undeva există un copil care plânge; întrebarea este dacă amintirea despre copilul care plânge este adevărată și resimțită în realitate.

Și așa ajung la o dilemă, la fel cum cred că ar ajunge și Freud. Prin natura lucrurilor, analistul nu prea are ocazia să vadă oameni fericiți. Evidențele psihanalizei sunt pline de oameni pentru care (după socoteala mea) s-a încercat refularea, dar fără succes. Pe mine nu cazul rar, extrem, al călăului mă tulbură, ci cazurile mult mai frecvente ale oamenilor pentru care refularea, pe care acum putem să o numim din nou uitare, a funcționat și, de fapt, a devenit fundația unei vieți fericite și reușite.

Principiul după care funcționează ceea ce descrieți nu este cel al dreptății, deoarece acele persoane care suferă o traumă fără vreo vină se văd obligate să-și depășească trecutul la fel ca și cele care o provoacă. Mai degrabă, dacă îl ridicăm la statutul de etică, este vorba despre principiul umilității în fața unei experiențe emoționale și inconștiente.

Trebuie făcută o distincție esențială între refularea care acționează pentru a proteja psihicul și, astfel, servește cauzei dezvoltării, și refularea care funcționează pentru a împiedica dezvoltarea și are un caracter mai degrabă defensiv decât protector. Prima contribuie la fundația unei vieți fericite și reușite; a doua nu. Din câte am văzut, adesea numai timpul face diferența între cele două.

După părerea mea, teoria clasică nu prezintă refularea ca fiind sortită eșecului, ci ca pe o modalitate foarte bună de a proteja psihicul de disconfort și durere, un corolar psihologic al anesteziculului natural din domeniul biologic. Există o concepție greșită răspândită că psihanaliza reprezintă apărările psihice* drept inerent nesănătoase și susține fantasma potrivit căreia, dacă am ști cum, ar trebui să trăim fără apărări. De fapt, literatura psihanalitică include descrieri largi ale unei game de procese și sisteme defensive

care sunt intrinseci experienței umane. Fiecare are propria valoare de dezvoltare, prin protejarea psihicului în diferite etape de vulnerabilitate sau nevoie și prin organizarea experienței în anumite moduri. (Cu alte cuvinte, nu există nicio zonă fără apărare: la fel cum nu putem scăpa de subiectivitate, nu putem trece de apărările care delimitează și protejează percepția și perspectiva.)

Problemele apar când apărările sunt folosite prea mult și greșit. Așadar, clivajul* — împărțirea lumii și a sinelui care percepe lumea conform unor calități diferite: bine și rău, prietenos și ostil etc. — este o modalitate eficientă de a structura percepția încă din cele mai timpurii etape ale vieții. Funcționează bine în situații presante, care necesită acțiune, cum ar fi sporturile competitive sau războiul, dar duce la probleme dacă domină în relațiile intime. Proiecția, faptul de a ne pune imaginar în locul altei persoane și de a ne identifica cu aceasta, stă la baza întregii compasiuni umane, însă duce la un sentiment de sărăcire psihologică și la o confuzie emoțională destul de mare când o persoană se proiectează într-un mod fix și ireversibil. Refularea sentimentelor libidinale față de propriii părinți este o parte necesară din dezvoltarea adolescentului. Aceasta creează spațiul pentru ca o persoană tânără să se separe de familie și să formeze o relație semnificativă în faza de maturitate timpurie. Dar, dacă refularea sentimentelor de dragoste devine un obicei adânc înrădăcinat, apar probleme.

Avansăm cu răspunsul acesta?

Capitolul 4

Oedip Rege ca poveste a cărei morală este aceea că trecutul nu poate fi îngropat. De ce o poveste cu o morală opusă nu pare fezabilă. Critica lui Dostoievski (în *Demonii*) cu privire la pretenția de cunoaștere completă de sine. *Litera stacojie* ca poveste a unei femei ce acceptă consecințele acțiunilor ei, dar în privat neagă dreptul societății de a o judeca. Comportament comparabil printre criminali din viața reală. Constrângeri din viața reală cu privire la ștergerea trecutului nostru. *Litera stacojie* ca poveste exemplară despre acceptarea, și nu ștergerea, unui trecut rușinos. Modul creștin în care Dostoievski a înțeles motivul confesiunii lui Raskolnikov în *Crimă și pedeapsă*. Reinterpretarea acestui motiv de către Freud. Distincția dintre confesiunea adevărată și cea care servește propriile interese în practica clinică. Reflecțiile lui Klein cu privire la vină și reparație.

Dați-mi voie să explic de ce spun că la baza convingerii că nu suntem liberi să ne creăm propriul trecut stă probabil încrederea în dreptatea universului.

Iată una dintre intrigile de bază ale unei povești: în tinerețe, un bărbat (de obicei este vorba despre un bărbat) comite un act rușinos, poate chiar o crimă. Fuge, își acoperă urmele, își ia un nume nou, își face o altă viață într-un loc îndepărtat. Anii trec. Se căsătorește și are copii. Devine un stâlp al noii comunități. Începe să creadă că secretul lui este în siguranță, că a scăpat de trecut. Apoi, într-o zi, în oraș sosește un străin care începe să pună întrebări

indiscrete. Implacabil, pas cu pas, secretul bărbatului este scos la iveală. Este făcut de ruşine. Ruinat.

Există multe romane construite pe această intrigă (gândiţi-vă la Thomas Hardy). Citirea lor este o experienţă interesantă. În măsura în care ne identificăm cu eroul, nu vrem ca secretul lui să se afle, nu vrem ca adevărul să iasă la suprafaţă. În această privinţă, aceste romane sunt opusul romanului detectiv, în care ne identificăm nu cu bărbatul cu un trecut îngropat, ci cu intrusul indiscret.

(Oedip rege *combină cele două forme: Oedip este şi cel cu un trecut îngropat, şi detectivul.)*

Ajung la subiect. Povestea este despre futilitatea încercării de a scăpa de trecut, de a te reinventa. Trecutul (sinele de dinainte) refuză să fie îngropat.

În poveste, citită ca o alegorie a proceselor psihice, conştiinţa este reprezentată de societate, de cunoaşterea publică. Sinele (eroul) nu-şi uită niciodată trecutul secret, este bântuit de el, dar speră că îl poate ţine ascuns în el. Voinţa eroului reprezintă astfel forţa din cadrul psihicului care încearcă să refuleze amintirile inconfortabile, ruşinoase, să le ascundă de conştiinţă.

Romanele care folosesc această intrigă dau o lecţie, la fel ca romanele detective care folosesc versiunea în oglindă a acestei intrigi. Lecţia este că nu putem scăpa de trecutul nostru, că nu suntem liberi să ne reinventăm. Aceste romane sunt de obicei foarte captivante: pe măsură ce le citim, încercarea — sortită eşecului — de a păstra secretul devine treptat încercarea noastră. De ce se întâmplă aşa? Poate pentru că fiecare dintre noi, într-un fel sau altul, păstrează speranţa de a-şi reinventa viaţa şi nu vrea să recunoască faptul că trecutul este inevitabil.

Acum, imaginaţi-vă o poveste care încearcă să transmită exact morala opusă: că putem să ne facem şi să ne refacem viaţa cum dorim, că trecutul rămâne trecut, că secretele pot fi îngropate şi uitate fără grijă. Poate exista o astfel de poveste care să funcţioneze ca atare? Putem avea o poveste care să se încheie cu „şi secretul lui a fost uitat şi el a trăit fericit până la adânci bătrâneţi"?

Dat fiind că se termină cu un paradox — secretul nu este cu adevărat îngropat, din moment ce cititorul l-a aflat — o astfel de poveste nu poate exista, cel puțin nu într-o versiune serioasă, lipsită de ironii. Cu alte cuvinte, nu numai tradiția moral-religioasă în care am fost crescuți, dar și tradiția poveștii și poate chiar forma acesteia refuză să recunoască posibilitatea de a îngropa trecutul.

Există un sens în care marile intrigi se supun noțiunii de dreptate sau o evocă. Și anume, povestea care poate fi spusă — povestea bărbatului care încearcă, dar nu reușește să îngroape trecutul — ne spune ceva despre dreptatea cosmică; în timp ce povestea care nu poate fi spusă — povestea bărbatului care își îngroapă trecutul și trăiește fericit până la adânci bătrâneți — nu poate fi spusă pentru că îi lipsește corectitudinea (dreptatea).

Dar dacă adevăratul secret, secretul inadmisibil, secretul despre secrete, este că secretele pot, într-adevăr, să fie îngropate și că noi putem, într-adevăr, să trăim fericiți până la adânci bătrâneți? Și dacă acest mare secret este ceea ce încearcă să îngroape poveștile asemănătoare celei a lui Oedip? Cu alte cuvinte, dacă cultura noastră, poate chiar cultura umană, în general, a creat o formă de narațiune care, la suprafață, se referă la imposibilitatea de a îngropa secretele, dar sub suprafață încearcă să îngroape singurul secret pe care nu îl poate accepta: că secretele pot fi îngropate, că trecutul poate fi eliminat, că dreptatea nu domnește?

După cum vedeți, chestiunea secretului, fie el ținut minte, fie uitat, continuă să mă roadă. Aș vrea să cred că universul este corect, că există un ochi care vede totul, că încălcările legii nu trec nepedepsite până la urmă. Dar o voce mă tot întreabă: chiar așa e? Oare viața de zi cu zi nu abundă în exemple de oameni care au uitat acele evenimente a căror amintire le pică greu și totuși prosperă?

În acest context citesc ceea ce spuneți despre refulare (uitare) ca mecanism care ne permite să ne protejăm în timpul creșterii. Ce se întâmplă cu dreptatea, mă întreb, dacă suntem liberi să ignorăm aspecte ale trecutului în numele creșterii personale? În ce punct devine condamnabilă refularea în scopul împlinirii personale?

În timp ce părinții mei dorm, îl sufoc pe frățiorul meu în leagăn; iar medicul legist declară că a fost un caz de apnee, iar eu devin rege. Amintirea refulată a acestui act îmi otrăvește fiecare zi din viață până când mărturisesc, în sfârșit (mă supun legii), fac penitență și sunt absolvit; sau, dimpotrivă, pot să uit totul fără grijă și să trăiesc o viață mulțumită, fără pată?

Prima întrebare: dacă este comis de un copil de trei ani, acest act este condamnabil? A doua întrebare (și cea reală): cine va afla despre asta dacă eu, singurul martor al actului, mi-am refulat propria amintire legată de el?

Intrăm pe teritoriul lui Dostoievski. Dacă nu există Dumnezeu, ce sens mai are totul?

Sunt destul de sigură că nu este în regulă să rănești oameni în dreapta și-n stânga și apoi să nu te mai gândești la asta. Sau, altfel spus, dacă ești genul de persoană care învață să facă asta, mai devreme sau mai târziu lumea se va prinde și relațiile cu alți oameni vor fi foarte dificile, cu siguranță. Din punct de vedere psihanalitic, nu este vorba doar că este greșit să procedezi așa și că trebuie să se facă dreptate pentru a obține o oarecare răzbunare. Mai important este că, din cauză că suntem ființe sociale, din cauză că existăm în relație cu alții și avem nevoie de relații cu alții, aspectele privitoare la starea personală de bine și la moralitatea socială sunt legate unele de altele într-un mod profund, inextricabil. Nu înseamnă mereu același lucru, dar sunt legate unele de altele.

Eu răspund diferit la povestea despre bărbatul-cu-un-secret-rușinos-devenit-bun. De ce ne identificăm cu o asemenea figură? De ce ne simțim protectori la adresa lui, a vieții pe care și-a făcut-o și a secretului lui? Parțial, cred că este din cauză că înțelegem și apreciem nevoia protagonistului de a repara situația. Înțelegem că acum face atâtea eforturi înspre bine nu <u>în ciuda</u> faptului că a comis un act rușinos, ci <u>din cauza</u> lui; că trecutul rușinos și prezentul valoros sunt părți legate, nu disparate ale poveștii și că, pentru a ajunge de la una la alta, a avut loc un fel de reflecție, chiar și din

cea mai personală. (Dacă protagonistul ar încerca să scape de trecutul său și nu să învețe din el sau să-l înfrunte în orice fel, atunci în mod natural ne-am identifica cu forțele care încearcă să-l dea de gol.)

Dați-mi voie să spun din nou povestea unui personaj cu un secret rușinos, dar, în cazul de față, cunoscut. Povestea este cea a lui Hester Prynne din *Litera stacojie* de Hawthorne. Hester trăiește într-o comunitate de imigranți puritani din America de Nord în secolul al șaptesprezecelea. În timp ce așteaptă să ajungă și soțul ei, rămâne însărcinată cu un alt bărbat, iar când comunitatea află despre sarcină, o obligă să poarte o literă stacojie, A de la adulteră, ca marcă a dezonoarei ei. Hester coase funde și tot felul de lucruri drăguțe pe litera ei stacojie; o brodează și o decorează, transformând-o într-un obiect de care este prea atașată ca să-l abandoneze când i se dă permisiunea. Transformă marca dezonoarei în altceva, parțial o acceptare a ceea ce a făcut, parțial o sfidare a reacției sociale la actul ei (decorarea este o încălcare a codului vestimentar puritan), dar în ceva ce este o creație proprie.

Litera stacojie ne vorbește implicit despre încercarea de a accepta vulnerabilitățile și greșelile rușinoase nu numai ca indivizi, ci și la nivel de comunitate. De asemenea, cred că vorbește despre posibilitatea libertății de a ne reinventa când ne confruntăm cu necazuri sau, poate mai degrabă, ca modalitate de a scăpa de necazuri. Simpatia pentru Hester ca eroină provine din faptul că ea și acceptă, și sfidează cenzura, reușind să nu evite fapta ei și semnificația acesteia pentru ceilalți, dar și să o transforme într-o poveste proprie.

Freud l-a citit pe Dostoievski, desigur. Este greu să ni-l imaginăm pe Freud construind conceptul Supraeului* fără să fi întâlnit studiul lui Dostoievski despre un bărbat care, obligat să acționeze în propriii termeni sfidător anti-religioși, ucide o bătrână ce avea o casă de amanet și după aceea constată că, fără să vrea, este copleșit de remușcare. Este ceva înăuntrul lui Raskolnikov care nu-i permite să renunțe pur și simplu la ideile creștine de bine și rău, care

înregistrează păcatul acestuia într-o parte din el aflată în afara controlului conștient. Dacă ești Dostoievski, sau dostoievskian, înțelegi că povestea se referă la o parte aflată adânc în noi (sufletul), care este în acord cu un scop înalt, care are nevoie de un astfel de scop și, prin forța acestei nevoi, dă naștere unei realități spirituale. Dacă ești Freud, sau freudian, probabil interpretezi povestea ca fiind despre forța interdicției interne ce a fost mai târziu descrisă în teoria sa despre Supraeu.

Din punctul de vedere al discuției noastre, totuși, povestea care se desprinde — prin Dostoievski, Freud, Klein și mulți alții — este una despre oameni ca animale intrinsec sociale; prin asta înțeleg animale pentru care relațiile cu ceilalți au o importanță crucială (dacă ești dostoievskian) și (dacă ești psihanalist) sunt un aspect crucial al individualității.

Mărturisirea plină de regrete are o tradiție lungă și complicată în întrupările sale literare. Partea istoriei care mă interesează pe mine și care mi-a fost utilă, ca scriitor, începe în Anglia de la sfârșitul secolului al șaptesprezecelea, când jurnaliștii își însușeau mărturisirile criminalilor condamnați la execuție ca materiale senzaționale, și atinge un vârf în romanele lui Dostoievski, care nu era străin de senzaționalism, dar care — sunt de acord cu dumneavoastră — era neîntrecut în a diagnostica motivele complexe care pot sta la baza unei decizii sau a unui impuls de a se destăinui. Oricine este implicat în procesul terapeutic ar trebui să-l citească cu atenție pe Dostoievski.

Nu există un singur text al lui Dostoievski care să cuprindă toate modurile în care acesta tratează mărturisirea și motivele acesteia. Trebuie să luăm în considerare nu numai Crimă și pedeapsă, *ci și* Însemnări din subterană, Idiotul *și* Demonii. *Nu vreau ca răspunsul meu să se transforme într-un lung discurs despre Dostoievski, așa că dați-mi voie să iau ca exemplu* Demonii, *în special faimosul capitol eliminat — eliminat deoarece editorul lui*

Dostoievski a crezut că acesta va duce la interzicerea cărții de către cenzură.

În capitolul respectiv, un proprietar numit Stavroghin îi povestește unui preot, Tihon, despre un act odios pe care l-a comis: seducerea și coruperea unei fete de doisprezece ani, apoi asistarea lui impasibilă la spânzurarea acesteia. Răspunsul lui Tihon este foarte brusc. El îl întreabă pe Stavroghin de ce îi face această mărturisire și îi sugerează că motivul principal ar putea fi nevoia sa de a fi admirat, chiar dacă detestat, ca un Mare Criminal.

Figura Marelui Criminal, construită după modelul Marelui Om Napoleonian care s-a realizat prin propriile mijloace, l-a interesat profund pe Dostoievski ca fenomen al vremii. Raskolnikov, în Crimă și pedeapsă, *se modelează explicit după Napoleon. În realitate, noul Mare Om pervers îi lansează o provocare lui Dumnezeu: resping poruncile tale, ce o să faci în privința asta? Stavroghin este o versiune mai conștientă de sine a lui Raskolnikov. Ce spune despre Dumnezeul tău faptul că mi-a permis să fac ce am făcut?, îi spune el lui Tihon. Așa cum i-ar plăcea lui Stavroghin să creadă, crima comisă de el nu este una ordinară, ci o crimă filosofică pe care a comis-o dintr-un spirit filosofic, o crimă în care victima, copilul, este de fapt doar un pion.*

Această pretenție a lui Stavroghin — și anume că natura unei crime este transformată dacă făptașul este conștient din punct de vedere rațional de ceea ce face și de motivul pentru care o face, și că propria mărturisire nu este o mărturisire banală a unui păcătos în fața unui preot, din moment ce poate fi considerată ca făcând parte din proiectul provocării lui Dumnezeu (sau al provocării afirmației că universul este bun) — este respinsă de Tihon. Pentru Tihon, pretenția lui Stavroghin la conștiință totală de sine — înțelegerea motivului pentru care a comis crima, înțelegerea motivului pentru care o mărturisește, înțelegerea motivului pentru care mărturisește cum înțelege el motivul pentru care mărturisește și așa mai departe într-o regresie infinită — este numai o perdea de fum

elaborată, în spatele căreia se află ambiția banală a unui tânăr leneș de a deveni celebru prin cele mai scurte mijloace disponibile.

Poziția lui Tihon în discuție nu este chiar aceea a unui terapeut (deși s-ar putea spune că ceea ce îi trebuie cel mai mult lui Stavroghin este tratamentul șoc de a fi văzut așa cum e); mai degrabă, ne gândim la el ca la un detectiv, la fel ca Porfiri Petrovici din Crimă și pedeapsă. *În dialogul lui cu Stavroghin — care seamănă mai mult cu un duel — pozițiile sunt următoarele: a lui Stavroghin că, dacă intelectul este suficient de clar și rațional, este posibilă cunoașterea completă de sine; a lui Tihon că ceea ce se prezintă drept cunoaștere de sine este probabil o întunecare, în scopul propriilor interese, a ceea ce adesea este simplul adevăr.*

Figura care mă interesează pe mine în acest duel este Tihon, ca cel pus în poziția de a i se face o mărturisire de către cel care vrea sau pretinde că vrea să mărturisească. În Însemnări din subterană *și în numeroasele romane și povești ulterioare din literatura europeană, cititorul este cel adus în poziția lui Tihon și care trebuie să hotărască dacă ceea ce citește este o mărturisire „adevărată" sau (de exemplu) o pseudo-mărturisire al cărei scop nedivulgat este să facă cititorul să aibă o părere mai bună despre narator. În secolul al douăzecilea, decodarea motivelor din spatele actelor de discurs devine una dintre principalele componente ale educației literare și unul dintre principalele motive pentru care aceasta pretinde relevanță socială. Cititul de romane în timpul școlii este justificat ca instruire pentru supraviețuirea într-o lume în care oamenii nu spun întotdeauna ceea ce gândesc.*

Nu sunt sigur că o poziție ca a lui Stavroghin poate fi mereu respinsă așa sumar, cum face Tihon. Tradus în context terapeutic, înțeleg discursul lui Stavroghin ca spunând că înțelegerea completă, lucidă, de sine este posibilă, chiar dacă o astfel de înțelegere de sine nu-i spune cuiva ce să facă în legătură cu situația sa. La fel, înțeleg că Tihon spune că, mai mult decât probabil, un strat peste altul de (pretinsă) cunoaștere de sine nu înseamnă nimic mai mult decât o apărare. Stavroghin sugerează că această conversație poate dura

la nesfârşit, pentru că există întotdeauna un nivel mai profund de autoînţelegere ce trebuie explorat; Tihon respinge această poziţie şi îşi arogă ultimul cuvânt: sfârşitul discuţiei, începutul muncii de penitenţă şi reparaţie.

*Acum, daţi-mi voie să mă întorc la Hester Prynne, care îl precedă în toate sensurile pe Stavroghin (*Demonii *a fost publicată în 1873,* Litera stacojie *în 1851). Acţiunea din* Litera stacojie *se învârte în jurul unei mărturisiri publice îndelung amânate, şi anume mărturisirea tânărului cleric Arthur Dimmesdale că el este tatăl copilului lui Hester. Până în acel moment, Hester este singura care a suportat pedeapsa pronunţată de mai marii puritani: să fie marcată cu semnul adulterului şi să trăiască la marginea societăţii. Hester nu recunoaşte niciodată vreun act criminal, nu mărturiseşte niciodată. Păstrează tăcerea de la început până la sfârşit.*

Hawthorne este un scriitor deosebit de cast, aşa că dacă cineva vrea să ghicească atitudinea acestuia faţă de legătura extraconjugală a lui Hester, trebuie să înţeleagă multe din foarte puţinele momente private, unul sau două, în care Hester îşi dă jos boneta de puritană şi-şi eliberează părul frumos şi bogat. Aceste momente fac din Hester o prezenţă sexuală neobişnuit de puternică după standardele lui Hawthorne, cu mult mai mult decât Dimmesdale (desigur, Hester este o femeie experimentată în momentul legăturii lor, în timp ce Dimmesdale — bănuim noi — este un novice).

Orice se spune că ar gândi personajul numit Hester despre încălcarea ordinii prestabilite, ceea ce Hawthorne pare să spună în prezentarea sa fizică a acesteia este că o societate care oprimă o astfel de femeie nu este chiar în regulă. Hester nu poate să întrebe chiar ea: „Care a fost crima mea?", dar romanul lui Hawthorne cu siguranţă pare să pună această întrebare.

Dacă citim romanul în acest mod, nu putem decât să respingem verdictul pe care societatea i l-a dat lui Hester. Hester pe care o vedem noi nu acceptă povestea vieţii ei pe care magistraţii care deţin puterea în aşezare i-o bagă pe gât, o poveste comprimată în litera A. Ea are o altă poveste, pe care o ţine îngropată la sânul ei.

Asta o face o zeflemistă permanentă: ceea ce pare să mărturisească, la exterior, prin litera stacojie pe care o afișează, este Adulterul. Dar litera este criptică: ar putea să vină de la „Aptă" (presupunerea jucăușă a naratorului) sau poate chiar de la un comentariu la adresa judecătorilor ei, atât de usturător, încât nu poate fi scris.

O văd pe Hester înclinându-se în fața pedepsei ei (alternativa fiind izgonirea din așezare), în timp ce în particular respinge judecata asupra ei. Cu alte cuvinte, văd atitudinea lui Hester față de proscrierea activității ei sexuale ca semănând foarte mult cu atitudinea unei femei americane emancipate din anii 1840, genul de femeie pe care Hawthorne a cunoscut-o la Ferma Brook[4]: poate că nu avem putere să rezistăm, dar nu acceptăm ca bază morală puterea bărbaților asupra noastră.

Închisorile sunt pline de oameni care, într-o privință importantă, sunt ca Hester: par să-și accepte pedeapsa și se comportă din toate punctele de vedere ca niște prizonieri model pe calea spre reabilitare, dar de fapt, în secret, sunt niște zeflemitori care resping legitimitatea legii conform căreia au fost condamnați și a judecătorilor care au pronunțat sentința. Lor înșiși și prietenilor apropiați le spun: „Cine ajunge să scrie legile și să le administreze e o chestiune de putere, nu de justiție. După standardele lor, sunt un criminal; după standardele mele, n-am făcut decât să iau ce mi se cuvenea (sau să-mi exercit drepturile ca persoană liberă)."

Refuzând să-și recunoască vina intern și văzându-se în privat ca pe niște victime ale nedreptății, acești oameni capătă un puternic simț al virtuții. Ceea ce au făcut ei a fost tocmai să ia controlul asupra poveștii vieții lor, chiar dacă pentru un străin precum Tihon povestea pe care și-o spun lor înșiși poate părea o minciună egoistă.

4 Ferma Brook a fost un experiment utopic desfășurat în Statele Unite în anii 1840, constând într-o comunitate în care femeile erau emancipate: lucrau și câștigau în condiții egale cu bărbații, aveau dreptul la educație și la profit etc. Nathaniel Hawthorne a fost unul dintre fondatori, deși din motive financiare mai degrabă decât ideologice. El s-a retras din proiect, și-a cerut investiția înapoi și, mai târziu, a descris experiența în romanul *Poveste de dragoste în Blithedale*. (*N. trad.*)

Nu cred că aceşti oameni — care poate se mint pe ei înşişi, dar minciunile lor îi ajută să se simtă mai puternici, le dau o direcţie şi control asupra propriilor vieţi — sunt diferiţi de criminalii şi călăii despre care discutam mai devreme, oameni care au un fel de poveste pe care şi-o spun (patriotism, necesitate, combaterea răului) ca să-şi justifice toate acţiunile.

(Apropo, de aceea mi se pare dubioasă din punct de vedere moral ideea că fiecare dintre noi are o poveste de viaţă şi că ar trebui să ne străduim să devenim autorul acelei poveşti de viaţă în loc să-i lăsăm pe alţii să o spună pentru noi sau să ne-o spună nouă. Povestea pe care magistraţii puritani i-o atribuie lui Hester Prynne — fapte mârşave petrecute în timpul nopţii — nu este neapărat povestea adevărată; şi nici povestea pe care Hester, acea Hester de la Ferma Brook, şi-o spune sieşi — Am făcut-o din pasiune — nu este neapărat povestea adevărată. Dar ambele — (a) ideea că suntem liberi să alegem dintre aceste două poveşti după cum credem de cuviinţă sau să inventăm o alta, din moment ce adevărul nu există, ci numai adevărul pentru tine şi adevărul pentru mine; şi (b) ideea că povestea lui Hester trebuie să fie bună doar pentru că este a ei — mi se par extrem de îndoielnice.

Ce interesant! Iar scepticismul lui Dostoievski cu privire la pornirea de a spune adevărul cu greu ar putea fi mai relevant astăzi, când revistele sunt pline până la refuz de poveştile celebrităţilor dornice să se destăinuie. Acestea se iau la întrecere să vadă cine poate să spună ceea ce este prezentat drept povestea cea mai adevărată, mai privată, mai autentic şi profund personală (şi, adesea, cea mai senzaţională); iar cititorul este invitat să joace rolul confidentei privilegiate a celor bogaţi şi celebri.

Ce putem reţine din interpretarea dumneavoastră a lui Dostoievski, care să se aplice în situaţia terapeutică? Probabil sunt multe lucruri, dar putem începe cu observaţia că o persoană poate înţelege lucrurile deplin, dar să nu acţioneze în acest sens. Sau, mai mult, aşa cum Tihon îl bănuieşte pe Stavroghin, acea înţelegere poate fi

utilizată (sau abuzată) pentru a masca ceea ce se întâmplă — pentru a acoperi ochii și urechile terapeutului sau ale terapeutului-duhovnic. Cu siguranță, am întâlnit pacienți a căror cunoaștere aparentă de sine este foarte înșelătoare în acest sens, atât pentru ei înșiși, cât și pentru cei din jurul lor.

Dar pe mine mă interesează ce susține sau ce determină adevărata căință sau încheiere a socotelilor cu propria persoană, mai degrabă decât prefăcătoria sau varietatea cinică, din moment ce este treaba terapeutului să le diferențieze și să lucreze pentru a promova înțelegerea autentică în loc de versiunea prefăcută și, dacă este posibil, starea de spirit în care poate fi folosită această înțelegere.

Există un moment minunat după ce Tihon citește mărturisirea lui Stavroghin, când Stavroghin îi cere iertare lui Tihon, iar Tihon îi condiționează iertarea de propria iertare de către Stavroghin. Ce face Tihon atunci — și nu ne putem gândi decât că Dostoievski vorbește prin el — este să sublinieze legătura dintre comportamentul de la un capăt la altul psihopat al lui Stavroghin și viziunea acestuia despre relații, care îl face să-i judece pe ceilalți la fel de suspicios și de dur cum își imaginează că este judecat el. În această stare de spirit, Stavroghin nu este capabil decât de ură față de alții și de sine, iar această autoflagelare este o parte din problemă, și nu vreo soluție sau rezolvare a acesteia.

Îmi vin în minte ideile lui Klein despre dezvoltarea vinei și dorința de reparare. Mai întâi, se impune o scurtă descriere a felului în care a formulat aceasta poziția paranoid-schizoidă și poziția depresivă[1].

Poziția paranoid-schizoidă domină primele luni de viață și este starea de spirit primară pentru noi toți. În această stare, ceilalți oameni sunt văzuți ca părți, nu ca întreguri tridimensionale. Se folosesc apărările psihice ca răspuns la un sentiment puternic de amenințare externă. Clivajul* și proiecția sunt utilizate pentru a elimina sentimentele ambivalente: lucrurile din lume, oameni și obiecte, sunt ordonate în termeni relativ simpli, de alb și negru, iar sentimentele negative sunt respinse și proiectate în ceilalți.

Acest lucru înseamnă că adesea funcţionează un soi de Supraeu primitiv, care rezultă din proiecţia frustrării şi urii. Le gestionăm punându-le în Celălalt, în loc să ne gândim la ele ca la un aspect al sinelui, iar acest Celălalt devine din ce în ce mai străin şi ameninţător şi este văzut şi reprezentat în minte în acest fel. Aceasta este starea de spirit care produce monştri şi balauri, iar persoana paranoidă este cineva care ajunge să trăiască sub influenţa unor astfel de figuri persecutoare.

În circumstanţe bune, în a doua jumătate a primului an din viaţă începe să se producă deplasarea spre poziţia depresivă. Această stare de spirit este caracterizată de reprezentarea internă a persoanelor importante ca tridimensionale şi întregi şi ca fiind compuse din părţi diferite, unele generând sentimente de frustrare şi ură, iar altele sentimente de mulţumire şi dragoste. Lumea nu mai poate fi împărţită în termeni simpli, iar sentimentele complexe şi amestecate evocate în cadrul relaţiilor sunt văzute ca provenind din interior, şi nu ca trebuind să fie eliminate prin proiectarea lor în obiecte externe.

Vina şi capacitatea de îngrijorare şi reparare rezultă din înţelegerea faptului că persoana pe care simţim că vrem să o îndepărtăm, chiar şi temporar, pentru că ne frustrează sau ne dezamăgeşte, este aceeaşi persoană pe care o iubim şi de care depindem. Ele provin din cunoaşterea acestui conflict intern, în care capacităţile creatoare şi distructive din fiecare sunt recunoscute simultan şi la nivel de sentiment. Ca să folosesc expresia lui Tihon, acestea nu sunt doar idei de vină şi remuşcare care vin din afară sub forma unei obligaţii sau îndatoriri, ci au o semnificaţie reală, internă.

(Dacă ne orientăm spre relaţia individului cu societatea, vina şi dorinţa de reparare depind de conştientizarea ataşamentului faţă de comunitate, chiar dacă acest ataşament este foarte ambivalent, şi de măsura în care comunitatea oferă un ajutor elementar — trai, simţ al identităţii etc.)

Nu este ca şi cum acest tip de gândire ar fi ceva ce poate fi stăpânit o dată pentru totdeauna; oscilarea între cele două poziţii

este o parte integrantă din viață și, pentru cei mai mulți dintre noi, starea de spirit mai paranoidă și fragmentată poate interveni când suntem tensionați sau nu ne simțim bine. Cu toate acestea, ideea principală este că îngrijorarea și remușcarea reale, și nu doar ideea de îngrijorare și de remușcare, sunt o realizare autentică din punct de vedere al dezvoltării, nu ceva ce poate fi produs la comandă.

După cum văd eu lucrurile, pare să existe un paradox și anume că formele tradiționale de pedeapsă, care vizează remușcarea, printre altele, tind să ducă în schimb la rebeliune internă și la ușurarea de vină. Vinovatul se poate afla după gratii, satisfăcând oarecum dorința societății de răzbunare, dar, confruntat cu excluderea și respingerea socială, este mai probabil ca, în intimitatea minții sale, vinovatul să simtă că a fost tratat incorect și că este îndreptățit să se elibereze de responsabilitate la nivel intern. Un răspuns terapeutic sănătos: confruntarea faptei deținutului* pacient, însoțită de o viziune milostivă și semnificativă asupra acesteia, are mai multe șanse să producă remușcare, și nu doar ideea de remușcare.

Capitolul 5

Interacțiunea dialogică dintre două ființe umane ca interacțiuni între ficțiuni proiectate. Testul Turing pentru un dialog uman adevărat. Compasiunea ca facultate de a te proiecta în experiența celuilalt. Poate fi dobândită această facultate? Scrisul și cititul ca instanțe pretinse de dialog; scepticismul cu privire la astfel de pretenții. Dialogul și rugăciunea. O chestiune terminologică: „începerea terapiei" față de găsirea unei persoane cu care să vorbești. Confesiunea sacră față de cea profană. Miturile romantice ale artistului ca diagnostician spiritual.

Symington despre relația dintre pacient și terapeut: momentul fuziunii și momentul separării ca etape în dezvoltarea autocunoașterii pacientului. Confesiunea catolică față de autoanaliza protestantă în genealogia psihoterapiei. Etica hotărât profană și anti-magică a psihoterapiei. Nevoia fundamentală a pacientului de a găsi un recipient pentru experiența sa. Sarcina terapeutului: de a arăta pacientului cum se poate gândi la experiență (cum să-i dea o formă), apoi de a-i da experiența înapoi.

Momentul acesta pe care îl menționați, când Tihon îl roagă pe Stavroghin să îl ierte, reflectă ceea ce eu consider poziția morală fundamentală a lui Dostoievski cu privire la adevăratele interacțiuni dintre ființele umane (sufletele omenești), și anume că trebuie să fie reciproce și, astfel, că interacțiunea în sine trebuie să fie un dialog adevărat.

Din ceea ce am scris mai devreme, respectiv că eu consider majoritatea interacțiunilor dintre ființele umane ca fiind interacțiuni între ficțiuni proiectate — puteți conchide ceea ce suspectez și eu, la rândul meu: că propria mea experiență cu ceea ce numesc dialog adevărat a fost limitată. În această privință, simt că reprezint norma; dar dumneavoastră puteți avea o altă părere.

Așa-numitul Test Turing pentru dialog m-a intrigat întotdeauna: când interlocutorul este ascuns după un ecran (sau un computer), cum poți să fii sigur că acest interlocutor este o altă ființă umană și nu un algoritm care se bazează pe anumite indicii din discursul cuiva și răspunde cu propoziții programate, ce par răspunsuri ale unei alte ființe umane, adică răspunsuri în cadrul unui dialog?

Paradoxal, Testul Turing devine util în unele dintre dialogurile mai intense, mai chinuitoare, cu care suntem obișnuiți. De exemplu, în dialogul care începe cu: „Cum adică mă iubești, dacă mă tratezi așa?" sau cu: „Tot ce fac e lipsit de sens, de ce să mai continui?". Astfel:

A. Tot ce fac e lipsit de sens, de ce să mai continui?

B. Cum adică tot ce faci e lipsit de sens?

A. Păi, soțul meu nu recunoaște toată munca pe care o fac acasă, copiii nu vorbesc cu mine, nu am nicio satisfacție de la serviciul meu. Ce rost au toate astea?

B. Povestește-mi despre relațiile cu soțul tău.

A. Soțul meu vine acasă seara prost dispus și nu mă întreabă niciodată ce fel de zi am avut eu.

B. Ce fel de zi ai de obicei?

Este soarta profesională a terapeutului să se găsească blocat, în mod neprevăzut, în astfel de discuții cu scenarii prestabilite. Trebuie să fie tulburător să constați că aluneci într-un mod de a vorbi atât de necreativ, de mecanic, ca o mașină Turing. Dar poate că nu numai terapeuții suferă de astfel de momente. Poate că toți ne confruntăm cu acest risc atunci când, într-o anumită situație,

nu avem o miză existențială la fel de mare ca interlocutorul nostru. Probabil doctorii se confruntă cu această experiență în fiecare zi.

De ce este nevoie pentru a intra într-un dialog adevărat? Pentru început, eu zic că este nevoie de două persoane (două minți, două suflete). Nici măcar cel mai talentat scriitor de dialoguri nu poate compune un dialog adevărat între o minte umană și o mașină. În cazul terapiei (fac un salt aici), acest lucru înseamnă că terapeutul nu poate fi într-un dialog real cu cineva care, cu bunăvoie sau nu, rămâne prins într-o rundă de plângeri și acuzații, deci care, de fapt, rămâne partea automatizată a diadei. Așadar, o parte din meșteșugul terapeutului trebuie să constea în abilitatea acestuia de a-și păcăli pacienții să iasă din astfel de rutine.

Dar, la un nivel mai profund, dialogul necesită puterea de a te proiecta, prin facultatea compasiunii, în viziunea celuilalt asupra vieții și, în cele din urmă, în ființa acestuia. Această proiecție a sinelui nu se poate face într-o versiune imaginată a celuilalt: trebuie să se facă în ființa reală a celuilalt, indiferent cât de dificil și de neplăcut, sau chiar de plictisitor, ar fi acest lucru.

Această capacitate mi se pare nu doar profesională, adică o capacitate care poate fi dobândită și transmisă de la o generație a castei tămăduitorilor la următoarea, ci, în esență, mi se pare una spirituală.

În comunicările noastre de mai devreme, cred că nu am recunoscut că, pentru un adevărat progres spiritual (dați-mi voie să folosesc acest termen, deocamdată), adevăratul dialog poate fi indispensabil. Tipul de poveste despre care am scris, cea creată de o persoană și care, la rândul său, creează persoana respectivă, în care aceasta din urmă se separă de ceea ce unui observator din afară i s-ar părea într-un mod copleșitor adevărul despre sine, este o poveste din care este greu să te rupi în izolare: porunca abstractă de a înfrunta adevărul este pur și simplu prea dureros de aplicat. Omul acela are nevoie de ajutor și nicio mașină, niciun jargon terapeutic de rutină, care la fel de bine ar putea fi produs de o mașină, nu poate ajuta.

Astfel, pe un drum lăturalnic, ajung la cazul scriitorului. Orice analogie între scriitor și terapeut, între compunerea de ficțiuni și păcălirea pacienților pentru a adopta moduri constructive în care să-și spună lor înșiși povestea vieții, se întrerupe aici. În situația terapeutică, trebuie să fie două persoane, în timp ce poveștile sunt scrise (dictate) de o singură persoană. Diferența este foarte simplă.

Vâslesc împotriva curenților și sunt conștient de asta. Aș vrea să precizez care sunt aceștia. Primul curent este pretenția (anumitor critici) că romanul dialogic există. Al doilea este pretenția (multor scriitori) că scrisul, în cele mai intense momente ale sale, înseamnă să li se dicteze mai degrabă decât să dicteze ei — că trebuie să fie două persoane sau două suflete în cameră pentru compunerea unui poem (în sensul cel mai larg).

Nu voi discuta aceste pretenții în detaliu, nu acum. Dar, după cum puteți vedea, scepticismul meu legat de citit ca formă de terapie rămâne neabătut. (Scrisul ca formă de autoterapie este altceva: este diferit, dar și mai puțin important și interesant.)

P.S. Nu e departe de mine gândul că între dialogul „adevărat" și rugăciune distanța poate să nu fie prea mare. Pentru mine, rugăciunea este un subiect neglijat în discursul terapeutic contemporan — rugăciunea și starea de rugăciune. Greșesc cumva?

Este important să nu idealizăm terapia și dialogul terapeutic, și acesta este un lucru de care și mie trebuie să mi se aducă aminte, în egală măsură! Cred că genul de dialog adevărat, ce promovează dezvoltarea, despre care scrieți, este greu de atins de oricare dintre noi și este ceva la care să aspirăm.

Aș vrea ca în conversația noastră să includem nu numai dialogul, care, după părerea mea, ține mai degrabă de intelect decât de afect, ci întreaga experiență a unei relații ce promovează dezvoltarea.

Am citit o lucrare interesantă, a psihanalistului Neville Symington, despre ceea ce el numește „momentul de libertate" în relația terapeutică[2]. Ce spunea el mi s-a părut relevant pentru orice relație în care există o legătură puternică și în care încurajarea dezvoltării

este un scop în sine. Symington scrie despre două etape sau momente ale relației. Primul este un moment de fuzionare, când este important să accepți nevoile, chiar iluziile celuilalt. Pe scurt, să îi dai ce vrea — în limitele rezonabilului, desigur. Această etapă duce la un tip anume de cunoaștere a celeilalte persoane, care este unul mai degrabă intuitiv decât intelectual, deoarece permite un răspuns relativ liber la nivel inconștient. Însă, într-un sens obiectiv, ne permite să spunem foarte puține despre cealaltă persoană, din moment ce, într-o oarecare măsură, ne-am pierdut pe noi înșine în celălalt.

Mai târziu (pentru că în schema lui este mai târziu), Symington descrie un alt moment, când îți dai voie să te îndepărtezi metaforic, să-ți recapeți controlul asupra propriei minți și să-l privești pe celălalt într-un mod mai rece, mai atent și, în general, mai distinct. Acesta este momentul separării, când sunt doi oameni diferiți și o limită între ei. Această etapă duce la un alt tip de cunoaștere, care este deosebit de necesară pentru dezvoltare, dar care se bazează pe cunoașterea câștigată în momentul de fuziune. În schema lui Symington, în acest moment trebuie să-ți dai voie să gândești negânditul, cel puțin după condițiile în care s-a desfășurat relația înainte. Ar trebui să adaug că „negânditul" nu se referă neapărat la ceva radical, dramatic sau înspăimântător, ci mai degrabă la posibilitatea de înțelegere dintr-un punct de vedere complet diferit, care-ți permite să vezi și să simți lucrurile într-un mod nou și diferit.

Oricum, eu cred că ambele tipuri de relație sunt utile pentru cunoașterea altei persoane și a propriei persoane în relație cu o alta, și că duc la tipuri de cunoaștere diferite, dar niciunul complet.

În fine, aș vrea să revin la întrebarea legată de dezvoltarea spirituală și de starea de rugăciune. Vă rog să dezvoltați acest subiect deoarece, deși nu sunt religioasă, acești termeni sunt importanți pentru mine. Iar trecerea de la registrul material la cel spiritual, motivul și modalitatea în care această trecere pare necesară sau obligatorie, mă interesează foarte mult.

Voi ajunge și la starea de rugăciune. Dar mai întâi vreau să aleg câțiva dintre termenii pe care i-ați folosit și să explic de ce eu nu-i folosesc. Ar fi păcat să descoperim undeva, pe parcurs, că fiecare a înțeles cuvintele importante altfel decât celălalt.

Pentru început, eu ezit să folosesc cuvântul „dezvoltare" ca dumneavoastră, pentru că nu cred că începem terapia (sau facem o mărturisire, așa cum voi sugera mai târziu) cu un scop atât de abstract în minte. De fapt, mă întreb dacă „începerea terapiei" este o bună modalitate de a vorbi despre ce fac oamenii în viața reală. Părerea mea este că, în realitate, simțim o nevoie mai mult sau mai puțin presantă de a vorbi cu cineva, dar nu chiar cu oricine, ci cu o persoană „potrivită". Poate până în acest moment am discutat despre nenorocirile noastre cu o serie de persoane, pe unele poate chiar le-am extenuat sau le-am plictisit cu vorbăria noastră. Dar s-a dovedit că aceste persoane nu au fost „potrivite" pentru scopul nostru: discuțiile noastre cu ele nu au fost mulțumitoare, nu ne-au dat ceea ce simțim că avem nevoie.

Așa că, în loc de „începerea terapiei", aș vrea să revin la ideea mai vagă de căutare a persoanei potrivite cu care să vorbim; iar în loc de „voința de dezvoltare", ca scop, prefer să rămân la un sentiment mai primitiv și nearticulat sau nearticulabil de nevoie, în cazul de față, nevoia de a sta de vorbă.

Apoi, termenul a comunica. *Eu înțeleg comunicarea foarte tehnic. Pentru ca un act de comunicare să aibă loc, trebuie să fie îndeplinite câteva cerințe. Printre acestea, se numără: doi participanți, un Eu și un Tu, pregătiți și să emită, și să primească mesaje, precum și un cod comun.*

În genul de situație de viață de care ne ocupăm eu și dumneavoastră (o altfel de pereche eu-și-tu!), aceste cerințe sunt îndeplinite numai într-un mod foarte problematic. Eu mă îndoiesc de mine (Sunt o singură persoană sau sunt format din fragmente unite precar de ceea ce mă tem că este o ficțiune?); dumneavoastră vă îndoiți în diverse feluri (Sunteți persoana potrivită? Mă auziți cu adevărat pe mine sau sunteți impasibilă la mine?); iar codul poate fi exact

ceea ce nu funcţionează (Când spun X, înţelegeţi X sau Y? Cărui rol social mă supun când accept folosirea acestui cod?).

Şi atunci, în loc de „a comunica", aş prefera noţiunea mai primitivă „a vorbi": a vorbi, pur şi simplu, nici măcar a vorbi cu cineva, cu rezerva că uneori vorbitul se poate transforma în ceva mai primitiv, ca lacrimile: caut o persoană în faţa căreia să pot să plâng sau, într-o metaforă care să acopere şi cuvintele, şi lacrimile, în faţa căreia pot să mă descarc.

Mă simt mai în acord cu ceea ce spuneţi că se cere de la figura Tu, figura terapeutului, şi anume o capacitate deloc uşor de explicat de a-l trăi pe celălalt (cel pe care eu îl numesc Eu, iar dumneavoastră Persoana 1) din interior, abilitatea (înţelepciunea) de a nu fi atras în jocuri, studiul, experienţa şi gândirea care îţi permit să înţelegi, în cel puţin un sens al acestei lumi bogate şi complexe, ce se întâmplă în celălalt.

Acum abordez un paradox: dialogul care poate lua forma monologului.

Am fost uimit de cât de ciudat este că nu există mai multă reflecţie, cel puţin din câte ştiu eu, cu privire la asemănarea dintre şedinţa de terapie şi confesiune, aşa cum funcţionează sau ar trebui să funcţioneze aceasta în Biserica Catolică. Încă şi mai ciudat, când observăm că dezvoltarea terapiei laice a fost impulsionată chiar când credibilitatea pretenţiei Bisericii că ar avea puterea şi dreptul de a ierta greşelile intra în declin.

Ideea de confesiune despre care vreau să discutăm nu este cea stereotipică: Persoana 2 ascultând impasibilă, poate chiar adormită pe jumătate, în timp ce Persoana 1 mormăie o listă de „păcate", iar apoi impunându-i vreo pedeapsă de rutină înainte de a o absolvi ritualic. Elementele formale pe care vreau să le reţin sunt: liniştea (neintervenţia) duhovnicului (Persoana 2) în timpul confesiunii; codul confesiunii (limbajul presupus comun); şi formula eliberatoare cu care se încheie sesiunea.

Sigur, este rizibil că o confesiune de cinci minute ne poate ridica o povară de o viaţă de pe umeri — mai puţin când există o credinţă

în eficiența sa și aceasta este împărtășită de cei doi participanți, la o intensitate pe care probabil noi nu ne-o mai putem imagina. (Dacă Persoana 1 pleacă din confesional într-o stare de beatitudine, de parcă ar fi în al nouălea cer, „vindecată" în toate sensurile, probabil că astăzi am pretinde că vindecarea este iluzorie și că povara se va impune din nou, în curând.)

Dar mă întreb dacă masivul corp de teorie analitică nu este cumva înlocuitorul nostru profan (adică deziluzionat) al credinței intense, împărtășite de penitent și duhovnic, în eficiența sacramentului. Preotul nu are nevoie să „știe" nimic ca să dea leacul. Cu siguranță, trebuie să înțeleagă, în sensul de a fi deschis și receptiv la penitent, ca de la suflet la suflet. Dar în rest, sacramentul — ceea ce am putea numi procesul — este ceea ce desăvârșește vindecarea.

După părerea mea, întrebarea care rămâne deschisă este dacă dialogul miraculos de acest fel este pierdut pentru totdeauna. (Îl numesc dialog pentru că există, într-adevăr, doi participanți, penitentul, pe de o parte, și Sfântul Duh, pe cealaltă parte, care vorbește prin duhovnic.) Eu aș fi tentat să spun că nu este sau, cel puțin, să sper că nu este pierdut.

Rămâne, totuși, chestiunea codului. Confesiunea de rutină se bazează pe un catalog uzat de păcate, fiecare cu o denumire standard: mărturie mincinoasă, preacurvie, luarea numelui Domnului în deșert și așa mai departe. Noi ne gândim: cât de absurd ca o astfel de listă — de fapt, orice listă cu articole standardizate — să ne poată clarifica senzația că este ceva în neregulă cu noi! De asemenea, am putea să gândim: dacă deja știu ce „este" în neregulă, dacă ceea ce „este" în neregulă este ceva rău ce am „făcut" eu și deja știu cu ce cuvânt să-l desemnez, atunci problema este rezolvată în proporție de 90% chiar înainte de a intra în confesional.

Din experiența noastră de oameni post-religioși, Persoana 1 simte că ceva este în neregulă, dar habar nu are ce și cu siguranță nu are un termen apropiat pentru acel ceva; sau crede ceva greșit.

Ceea ce ne aduce la acela care, cel puțin în ortodoxia post-religioasă, ar trebui să aibă puterea de a găsi cuvintele pentru ce este

în neregulă sau nu a mers bine sau ce am făcut greşit, şi anume artistul, succesorul preotului. În timp ce noi dormim, artistul este treaz. Unul dintre principalele mituri ale Romantismului este artistul şi rana sa. Rana este ceea ce-l ţine pe artist treaz, neliniştit, pradă durerii; arta pe care o produce poate fi doar pentru a vindeca rana (la fel cum scoica încearcă să scape de mâncărimea pe care i-o provoacă grăuntele de nisip îmbrăcând-l în sidef), dar se dovedeşte că are utilizări mai largi. Alături de omul de ştiinţă-terapeut, celălalt explorator al lumii întunecate din interior, artistul-preot a jucat rolul de diagnostician al lucrurilor care nu sunt în regulă cu noi; sau, cel puţin, a jucat acest rol atâta timp cât mitul rănii a avut valoare.

În ceea ce mă priveşte, ideea de artist ca diagnostician al epocii, inventată de artiştii înşişi, pare să conţină prea multă auto-măgulire. Mai sunt şi alte pretenţii ridicate despre sau de artişti, pe care le-aş privi cu rezervă. Una dintre acestea este că, fără artist, noi, oamenii de rând, nu am avea un limbaj în care să vorbim despre ce este în neregulă cu noi. Alta este că artistul, ca povestitor, ne oferă un model de cum ne putem întări şi/sau elibera de gheara trecutului spunându-ne povestea.

Eu sunt înclinat să privesc poveştile pe care artiştii le spun despre ei la fel ca pe poveştile pe care noi, restul, le spunem despre noi: ne servesc propriilor interese sau ceea ce credem noi că sunt interesele noastre. Despre fiecare poveste putem întreba în mod legitim: cui bono*? Astfel, revin la o temă pe care am sondat-o la începutul discuţiilor noastre: şi anume că ar trebui să vedem dialogul terapeutic ca pe o căutare a adevărului înainte de a-l vedea ca pe o modalitate de a-i face pe oameni să se simtă bine în pielea lor.*

Este interesant că asociaţi dialogul terapeutic cu ritualul catolic al confesiunii. Interesant deoarece văd o legătură între protestantism şi noţiunile terapeutice de responsabilitate individuală, auto-îmbunătăţire şi lucru asupra sinelui. Pentru a trage această linie, aş spune că proiectul psihoterapeutic este şi mai modest, şi mai ambiţios

decât ritualul catolic: mai modest dată fiind importanța pe care o atribuie nevoii de a lucra din greu și de a suferi pentru a produce chiar și rezultate mici; mai ambițios deoarece locul principal de semnificație și transformare se află nu în Dumnezeu, ci în sinele omenesc.

Din ceea ce înțeleg eu ca necreștin agnostic, în ritualul confesional, credința în preot ca făcător de minuni, în calitate de întrupare a lui Dumnezeu, este de netăgăduit. Acesta are puterea absolvirii și este învestit cu toată dragostea divină și cu acceptarea necondițională a Sfântului Duh. Și prin aceasta — ca să continui metafora dumneavoastră — păcatele, rușinea și suferința sunt îndepărtate, la fel cum lacrimile unui copilaș sunt șterse de părinții lui.

Majoritatea psihoterapeuților rezistă din răsputeri ideii că ar fi făcători de minuni, recunoscând că fantasma de a oferi o soluție miracol este mai degrabă o capcană. De obicei, pacienții își exprimă dorința fierbinte pentru o vindecare sau pentru fluturarea unei baghete magice, iar dorința de a o oferi la rândul lor poate fi puternică. Pentru mulți, se poate spune că terapia începe cu renunțarea la această dorință, creând astfel un spațiu în care să gândească într-un mod mai concret și mai modest despre problemele lor și despre ce se poate face în această privință. Astfel, apare un paradox: adevărata transformare în psihoterapie se bazează parțial pe renunțarea la dorința de o vindecare miraculoasă și pe acceptarea unor scopuri mai umile și mai prozaice.

În psihoterapia psihanalitică, nu este doar o chestiune de renunțare a pacientului la gândirea magică. Asta ar însemna să subestimăm grav influența pe care gândirea magică o are asupra noastră, a tuturor. Pentru început, se explorează și se dă frâu liber sentimentului pacienților că au puteri miraculoase pentru bine sau rău, puteri ce iau forma unor așteptări exagerate de la ei înșiși sau de la altul (adesea, de la terapeut). Dar o mare parte din eforturile depuse în continuare vizează să-l ajute pe pacient să-și ia înapoi această putere într-un mod nemagic. Scopul este să se anuleze un proces de sărăcire a sinelui, prin care puterile miraculoase, precum

fantasmele de omnipotență sau idealizarea unei alte persoane, au fost invocate de inconștient ca soluții pentru un sentiment subiacent de slăbiciune sau de insignifianță. Aceste sentimente de suferință și micime ale pacientului, care se află exact la opusul miraculosului, sunt de fapt cele care trebuie confruntate și înțelese în cadrul terapiei, nu pentru a pune sare pe rană, ci pentru a-l ajuta pe pacient să le depășească.

Psihoterapeuții mai buni creează condiții în care cele mai vechi vrăji, farmecele și descântecele, sunt experimentate din plin, pentru a fi dezlegate în cele din urmă.

Sunt de acord cu dumneavoastră în ceea ce privește termenul *dezvoltare*: oamenii nu vin în general la terapie pentru a se dezvolta sau a crește, scopuri care ar putea însemna mult pentru psihoterapeuți, dar par abstracte și irelevante în fața unei experiențe imediate de nefericire. Însă oamenii vin la terapie căutând disperați să iasă dintr-un blocaj sau dintr-un cerc de gânduri care le aleargă prin cap, fără vreo promisiune de eliberare, fără vreun mod de scăpare în care să poată crede. În sensul acesta, ei nu vor doar să vorbească; vor să fie duși dincolo de vorbe.

Ca și dumneavoastră, cred și eu că, încă de la începutul vieții, căutăm un loc în care să vărsăm ce se află în noi. Dar cred că în orice revărsare există mereu un adevăr, chiar dacă este distorsionat sau indirect. Cum ar putea să nu fie? Ceea ce se află înăuntru este dat afară, iar forma pe care o ia nu este de obicei aleasă sau folosită intenționat: întotdeauna cuprinde distorsionări, fie ele mici sau mari, care comunică ceva adevărat, cu condiția ca acela care ascultă să înțeleagă ceva din relația lor cu adevărul (principiul distorsionării) și cu ce se ascunde în spate.

Este posibil ca poveștile pe care le spunem despre viețile noastre să nu fie o reflecție exactă a ceea ce s-a întâmplat în realitate, ci să fie remarcabile mai degrabă pentru inexactități decât pentru orice altceva. (Nu vreau să le numesc minciuni, deși sigur că uneori oamenii mint din cinism sau rușine.) Însă, pur și simplu, numai pe ele le avem la dispoziție sau așa știm noi; și putem face multe cu

aceste povești, în special dacă suntem de acord că modul în care sunt spuse conține adevăruri, fie ele subiective, fie intersubiective.

Nu este vorba doar despre faptul că pacienții caută să se descarce; psihoterapia înseamnă mai mult decât o simplă evacuare — sau dacă nu e, cu siguranță ar trebui să fie. Ceea ce caută pacienții este o modalitate de a-și conține experiența, în sensul de a-i da o formă și un sens. Noțiunea de conținere[3] este utilă pentru a descrie cât de activ poate fi procesul terapeutic, deși pare destul de neintervenționist. Ea include ceea ce spuneați despre nevoia primitivă de a te descărca, dar merge semnificativ dincolo de aceasta.

Asta nu înseamnă că orice formă și orice semnificație vechi vor fi suficiente pentru a oferi o conținere utilă, terapeutică: semnificația dată unei experiențe tulburătoare și neclare, adesea inconștiente, ar trebui susținută atât prin înțelegere față de pacient, cât și prin respect pentru adevărul emoțional, indiferent cât de încurcat, complex sau dureros ar fi acesta. Așadar, deși terapeutul trebuie să fie înțelegător, acesta ar trebui și să ajute pacientul să înfrunte anumite lucruri, ceea ce uneori este o muncă dificilă și obositoare. Cele două procese — descărcarea pacientului de tot ce e în el și colaborarea dintre terapeut și pacient pentru a da acestei descărcări o formă și un sens care, în mare, arată înțelegere, dar și atacă adevăruri complexe și dureroase — sunt interdependente. Pacienții pot vorbi mai ușor dacă sunt în compania cuiva care îi poate ajuta să se gândească la experiența lor, indiferent cât de dificilă ar fi aceasta, și să o facă într-un mod pe care ei să îl accepte și în care să creadă.

Pentru că se dau o formă și un sens experienței prin discuții purtate într-un mod care pare simpatetic și adevărat, pacientul poate apoi să se gândească la experiență pentru a o reintegra, dar ca pe o experiență la care el s-a gândit, și nu ca pe o experiență la care trebuie să reacționeze sau pe care trebuie să o elimine. Îi suntem îndatorați lui Bion pentru ideea că învățatul din experiență depinde de capacitatea de absorbție a experienței în acest mod.[4]

După părerea mea, la asta se referă ieșirea dintr-un blocaj. De obicei, blocajul înseamnă că ai avut o experiență (sau mai multe) și nu poți să te gândești cu adevărat la ce s-a întâmplat: e o stare de spirit care, în mod paradoxal, este adesea caracterizată printr-o preocupare intensă sau „prea multe gânduri", dar de tip claustrofobic. Persoana gândește, dar nu analizează.

Capitolul 6

Poveşti pe care ni le spunem despre noi şi adevărul lor. Noţiuni postmoderniste „de parcă" despre adevăr. Cum ar putea arăta soluţiile terapeutice „de parcă". Tratarea realităţii în literatură ca pe o simplă ficţiune printre multe altele. Convingerile iraţionale şi adevărul lor: cazul lui Don Quijote. Dilema lui Quijote: adevărul ideal, inventat, nu este uneori mai bun decât adevărul real? Adevărul amintirilor. Istoricii şi cum văd ei evenimentele trecute (pe care şi le amintesc). Societăţile coloniale şi amintirile tulburătoare despre un trecut ce a implicat adesea genocide.

Povestea pacientului ca adevăr subiectiv. Reconstituirea adevărului în cabinetul de psihoterapie: o istorie de cazuri. Adevăruri incomplete şi rolul terapeutului de a umple golurile. Evoluţia de la adevărul subiectiv la adevărul subiectiv mai plin. „Autenticitatea" ca termen alternativ pentru adevărul subiectiv. De ce este important să insistăm pe noţiunea de adevăr. Adevărul ca proces în psihanaliză (Hanna Segal). Momentul recunoaşterii (adevărului) în terapie.

„Poate că poveştile pe care le spunem despre noi nu sunt adevărate, dar sunt tot ce avem."

Mă interesează relaţiile noastre cu aceste poveşti pe care le spunem despre noi şi care pot să fie sau să nu fie adevărate. O să aleg trei cazuri.

(a) Am o poveste despre mine şi cred sincer că este adevărată, de fapt, sunt convins că este povestea mea, dar despre care un observator ideal, omniscient, asemănător lui Dumnezeu, complet

independent de mine şi a cărui minte îmi este complet inaccesibilă ştie că nu este adevărată sau, cel puţin, nu în totalitate.

(b) Am o poveste pe care o spun despre mine, o poveste în care eu cred din toată inima, dar despre care anumiţi observatori bine situaţi (părinţii, soţia, copiii) ştiu că este greşită, probabil menită să atingă anumite scopuri egoiste şi, într-o oarecare măsură, iraţională. (Aceasta nu este o situaţie ieşită din comun.)

(c) Am o poveste despre mine aşa cum toţi avem poveşti despre noi înşine: recunosc că poate nu este adevărată după standardele din (a) sau chiar (b), dar este a „mea", este tot ce am şi, astfel, o susţin. „E tot ce am, tot ce pot să fac."

Înţeleg (c) ca descriind o situaţie postmodernă banală: nu există niciun observator ideal de tipul (a) care să cunoască adevărata mea poveste, prin urmare vreau să negociez un soi de poveste de viaţă pentru mine, una suficient de prudent lucrată pentru a ţine cont de observatorii de tip (b), dar care pare sinceră, chiar dacă eu ştiu în sinea mea că există anumite interese — la care sunt orb — care cu siguranţă au dictat ca anumite părţi ale „poveştii" — povestea completă, de tip (a) — să fie excluse. Nu voi putea să identific aceste părţi excluse pentru că „eu" sunt pornit să le ascund de „mine".

Din limitata mea cunoaştere a sălii de consultaţie, am impresia că psihanaliza, ca disciplină, nu ia foarte în serios caracteristicile distincte ale situaţiei (c). Aspectul hiperconştient din (c) este mai mult sau mai puţin dat la o parte ca elaborare secundară. Şi totuşi, senzaţia mea este că sensibilitatea de tip (c) este din ce în ce mai comună astăzi. Este o expresie a epocii în care trăim şi ar trebui să fim precauţi cu privire la limitarea importanţei acesteia.

Poate vi se pare că urmează să pledez pentru o nouă varietate de analiză, ajustată la un nou tip de personalitate, dar nu asta este direcţia pe care vreau să o urmez. Eu vreau să mă concentrez pe dorinţa şi nostalgia pentru adevărul unic, o dorinţă pe care se întâmplă să o resimt şi eu puternic, dar pe care nu o văd în tipul de contract dintre terapeut şi pacient care pleacă de la premisa că

toate tranzacţiile vor fi de genul „de parcă": „Îmi voi spune povestea de parcă ar fi adevărată, iar tu vei reacţiona de parcă eu nu tocmai am inventat-o şi vom vedea unde vom ajunge." (Aceasta este o versiune brută a contractului descris în ultima dumneavoastră comunicare.)

Prima mea întrebare ar fi: dacă începem „de parcă" de la adevăr, unde ne putem aştepta să ajungem prin terapie dacă nu la o destinaţie „de parcă"? A doua mea întrebare ar fi: chiar suntem atât de schimbaţi (de avansaţi), încât ne putem mulţumi nu numai cu poveşti „de parcă", dar şi cu destinaţii „de parcă", cu soluţii „de parcă" la probleme „de parcă"? Terapeuţii şi pacienţii din ziua de azi sunt de acord să aibă de-a face numai cu ficţiuni, despre care ei ştiu — cu o cunoaştere tacit suspendată — că sunt ficţiuni? Şi asta este destul ca să-i mulţumească? Sau mă înşel când postulez un ei *care nu sunt complexe de ficţiuni, ci fiinţe umane „reale" a căror foame nu poate fi satisfăcută de o hrană atât de imaterială?*

După cum vedeţi, sunt cât se poate de divizat, nehotărât şi confuz. Profesional, sunt comerciant de ficţiuni. Din ceea ce scriu, probabil este evident că nu am mare respect pentru realitate. Pentru mine, realitatea este ceva ce folosesc, mai degrabă decât reflectez, în ficţiunea mea. Dacă lumea ficţiunilor mele este una recognoscibilă, atunci (îmi spun eu) acest lucru se întâmplă pentru că este mai uşor să foloseşti o lume la îndemână decât să inventezi una. Într-o scrisoare către Louise Colet, Gustave Flaubert spunea că spera să scrie o carte despre nimic, o carte care ar fi unificată de tensiunile reciproce dintre părţile ei componente mai degrabă decât de corespondenţa ei cu orice lume reală. Nu a scris niciodată o asemenea carte: era mult prea greu şi, oricum, nu ar fi citit-o nimeni. Dar asta ne spune că un scriitor care este considerat un mare realist a avut o părere atât de proastă despre realitate.

Ceea ce ne leagă de lumea reală, în cele din urmă, este moartea. Putem să inventăm poveşti despre noi după placul nostru, dar nu suntem liberi să inventăm şi finalul. Finalul trebuie să fie moartea: este singurul final în care putem crede la modul serios. Ce ironie

că, pentru a ne ancora într-o mare de ficțiuni, trebuie să ne bazăm pe moarte!

Mie mi se pare că vorbim despre două tipuri diferite de adevăr. Dumneavoastră scrieți despre un adevăr obiectiv sau transcendent, un adevăr aflat în afara sau deasupra domeniului înțelegerii umane. Eu lucrez pe baza unui adevăr subiectiv și intersubiectiv, un adevăr față de experiență, și cred că despre asta vorbim când încercăm să ajutăm un pacient care suferă. Oamenii vin la psihoterapie pentru că le este frică și sunt într-o stare de suferință subiectivă, nu pentru că nu știu dacă există Dumnezeu sau cum să interpreteze vremea.

Asta nu înseamnă că realitatea — orice înțelegem noi prin ea — este scoasă din peisaj. Dar în psihoterapie nu încercăm să stabilim adevărul obiectiv. În schimb, explorăm felul în care pacientul reprezintă realitatea, felul în care lumea exterioară există în mintea pacientului, cu distorsiunile, neconcordanțele și căderile ei, pentru a înțelege cum funcționează mintea sa și a-l ajuta să-și aprofundeze simțul de adevăr subiectiv.

Aș vrea să fac o scurtă ilustrație clinică pentru a analiza acest aspect în contextul activității terapeutice pe care o desfășor cu pacienții mei în prezent.

Un pacient de gen masculin a început psihoterapia psihanalitică cu mine în urmă cu un an și jumătate. Vine de trei ori pe săptămână. Acest material este extras din prima ședință de după o lungă vacanță.

Pacientul mi-a povestit că a cedat în ultimele zile ale pauzei. A mai spus că i-au lipsit foarte mult ședințele, mai ales când se certa cu partenera. Pentru pacientul respectiv, weekendurile și vacanțele erau pauze greu de suportat. La începutul terapiei, modul lui de a face față era să uite ce se întâmplase la ședințe și să nu se gândească la mine sau la terapie când nu era în cabinet. Eu înțeleg acest comportament ca pe o manevră defensivă, prin care îmi făcea mie ce simțea că îi făceam eu lui — adică să mi-l scot din minte.

Era ceva logic pentru pacient, care a numit această strategie „răsturnarea situației".

În momentul de față al terapiei, lucrurile s-au schimbat. Pacientul își acceptă mai mult anxietatea pe care o simte față de dependența sa, ceea ce a avut un impact pozitiv asupra relațiilor din viața lui, în special cu fiul său.

Astăzi, mi se plânge amarnic despre partenera lui. A fost îngrozitor cu ea, îmi spune. Nu știe de ce este copleșit de așa o furie împotriva ei. La suprafață, problema este ciudată, deoarece partenera pare foarte atentă să facă tot ce poate pentru a-l ajuta, dar asta pare doar să-l înfurie. La un moment dat, îmi spune: „Dragostea și grija ei sunt problema."

După o vreme, vorbesc cu el despre faptul că se simte vulnerabil și are nevoie atât de ajutorul meu, cât și de al partenerei lui, și despre cum lui nu-i place deloc să se simtă așa. Îl face să se simtă mic. Simte asta mai ales când nu poate să vină la mine pe durata pauzei, prin urmare, se simte exclus și respins. Cred că atunci când se poartă urât cu partenera lui, scapă de sentimentele acestea că ar fi mic și respins făcându-și partenera să se simtă astfel — o face pe ea să se simtă cum se simte el. Pentru pacient, are logică. Acest comportament reiese din multe conversații pe care le-am purtat recent și are efect de calmare asupra lui.

Iar eu încerc să-l ajut pe pacient să-și dezvolte o toleranță față de anumite sentimente — nevoia de ajutor, vulnerabilitatea, teama de a fi rănit și respins — ca să nu scape de ele făcând pe cineva apropiat să le simtă în locul lui.

Scurta prezentare descrie un fragment destul de standard din activitatea psihanalitică, unul în care se explorează sentimentele cu care se luptă un pacient în sinea lui și modurile defensive pe care le-a dezvoltat pentru a le face față. Sper că arată și natura emoțională a relației terapeutice, importanța sa pentru pacient și modul în care învățăm despre mintea pacientului prin experiența directă, trăită, a relației cu acesta. Este dificil să transmiți toate

acestea când vorbești în termeni abstracți despre transfer*. Povestea pacientului nu este ceva ce are loc în afara cabinetului și este apoi relatată aici, ci este reconstituită foarte realist în relația cu terapeutul. Terapeutul ajunge să adopte poziția ciudată de a face parte din povestea pacientului și, în același timp, de a comenta asupra acesteia pe măsură ce se desfășoară.

Din punct de vedere narativ, putem spune că povestea se schimbă în timpul ședinței de la ceva de genul: „Sunt furios pe partenera mea, care îmi vorbește de sus" în ceva de genul: „Mi-e groază să simt că mă bazez pe partenera mea și pe terapeutul meu, asta mă face să mă simt mic și nenorocit, iar când e prea mult, pot să ajung să mă descarc pe ei".

Conform scrisorii dumneavoastră, am putea caracteriza ce se întâmplă drept un schimb al unei ficțiuni (a pacientului) cu o alta (a pacientului și a mea). Dar mie nu mi se pare real. Eu cred că, la fel ca majoritatea pacienților, acesta și-a adus experiența trăită la mine cu bună-credință. Nu era nimic „de parcă". Era adevărul așa cum îl trăise pacientul, deși acesta era destul de analitic să știe că erau aspecte ale vieții lui pe care nu le înțelegea și care îl făceau să sufere pe el și pe cei din jurul lui. În ceea ce mă privește, am crezut în experiența relației cu pacientul și în ce i-am spus despre ce am înțeles eu că se întâmpla în mintea lui.

Scopul în psihoterapie este să ajuți pacientul să completeze un puzzle, care este, de fapt, mintea sa. Pe măsură ce terapeutul analizează situația mai atent și, printr-o experiență comună, directă, cu pacientul, ajunge să înțeleagă care este impactul minții sale inconștiente asupra experienței sale conștiente, viziunea lui asupra situației se schimbă, la fel cum, inevitabil, și viziunea asupra unei mici părți dintr-o scenă se schimbă, uneori dramatic, atunci când se dezvăluie o perspectivă mai mare.

Mi-ar plăcea să cred că, într-o zi bună, traiectoria unei ședințe terapeutice merge de la adevărul parțial subiectiv la un adevăr subiectiv mai mare. Nu cred că putem ajunge vreodată la adevărul complet.

Deşi, ca mulţi oameni educaţi din zilele noastre, sunt atent să evit expresia nepoliticoasă „adevăr transcendent", mărturisesc că, în privat, continui să disting între lucruri care s-au întâmplat cu adevărat în trecut şi lucruri care nu s-au întâmplat cu adevărat. Don Quijote nu şi-a scos lancea şi nu a atacat un uriaş: a atacat o moară de vânt, iar dacă spune că a atacat un uriaş, atunci minte sau, ca să mă exprim mai constructiv, crede ceva iraţional, inventează o ficţiune fără să ştie că este ficţiune. Ficţiunea pe care o inventează el poate fi mai interesantă decât realitatea şi (după cum spuneţi) am putea fi mai în măsură să ajutăm oameni precum Quijote să-şi recapete sănătatea mentală acceptându-le poveştile o vreme, prefăcându-ne că le credem adevărate, ceea ce face şi Sancho (care ţine la Quijote). Cu toate acestea, eu nu aş clasifica povestea lui Quijote despre uriaş drept un adevăr, de orice fel ar fi el, poetic, superior, transcendent sau subiectiv. Aş prefera să găsesc alt termen, unul care să nu genereze confuzie.

Sigur că, atunci când vorbesc despre trecutul lor, pacienţii povestesc evenimente numai o mică parte din timp. De cele mai multe ori, vorbesc despre ce au gândit sau cum s-au simţit în trecut, ce gândesc sau cum se simt în prezent cu privire la ce au gândit sau cum s-au simţit în trecut, ce credeau că gândesc sau simt alţi oameni despre ei, ce simt sau cred acum despre ce credeau că gândesc sau cred alţii despre ei şi aşa mai departe.

Gândurile, amintirile şi sentimentele sunt mult mai greu de închipuit ca evenimente decât atacarea unei mori de vânt. Este vreo speranţă să recuperăm ceea ce a spus în realitate mama pacientului când şi-a pierdut cumpătul cu el, când acesta avea şase ani şi băgase pisica la uscat în maşina de spălat, spre deosebire de ceea ce a auzit-o pacientul spunând (când avea şase ani) şi ce-şi aduce aminte astăzi că spunea ea, şi anume: „Eşti un copil crud şi nemilos care va ajunge un bărbat crud şi nemilos"? Această frază a fost, cu siguranţă, un eveniment, dar în practică este imposibil să o deosebeşti de interpretarea pe care i-a dat-o pacientul mulţi ani mai târziu. Aşadar, recunosc, în cea mai mare parte a timpului ar fi inutil ca

terapeutul să încerce să distingă între ceea ce s-a întâmplat în realitate şi ceea ce crede pacientul că s-a întâmplat şi, prin urmare, să distingă între evenimente, pe de o parte, şi interpretări ale evenimentelor, de cealaltă parte. După cum spuneţi, în terapie, evenimentul real, evenimentul care contează, este cel care are loc în sala de consultaţii între pacient şi terapeut.

Şi totuşi cred că ar fi exagerat să-i spunem pacientului: „Ai construit o versiune a trecutului care te face nefericit (disfuncţional), aşa că hai să colaborăm ca să construim o versiune alternativă a trecutului cu care vei fi mai fericit şi care te va ajuta să-ţi vezi mai departe de viaţă."

Trecutul, individual sau colectiv, este întotdeauna mai încurcat şi mai complicat decât orice am putea noi povesti despre el. Inventăm o poveste despre trecut ca să putem să-l punem deoparte şi să nu ne mai complicăm cu încurcăturile lui. Şi totuşi, mi se pare o sursă de speranţă faptul că istoricii consideră de datoria lor ca, o dată la câţiva ani, să scoată istorisirea acceptată de pe raft şi să o analizeze din nou, comparând-o cu faptele, pentru a vedea dacă încă mai pare o istorisire adevărată.

Istoricii nu sunt oameni naivi. Mulţi dintre ei pot să ţină în balanţă două convingeri conflictuale: că fiecare istorisire a trecutului va ajunge în cele din urmă o poveste, genul de poveste pe care, privind în urmă, un bărbat sau o femeie din vremurile noastre ar fi putut să o producă, şi că, în ciuda celor de mai sus, nu avem mână liberă să inventăm trecutul aşa cum dorim (aşa cum vremurile noastre doresc ca noi să dorim).

Părerea mea este că şi activitatea terapeutică ar trebui să fie caracterizată de aceeaşi dublă perspectivă.

Ce îl motivează pe istoric — sau pe terapeut — să-şi facă treaba? Bănuiesc că este convingerea sa sinceră în valoarea muncii sale. Nu ne putem dedica trup şi suflet unei munci dacă nu credem în valoarea acesteia. De aceea aş spune că dubla perspectivă pe care am încercat să o descriu este una tragică: credem sincer în adevărul a ceea ce scriem şi, în acelaşi timp, ştim că nu este adevărat.

Este un moment în partea a doua din Don Quijote *când Quijote ne transmite o provocare. Pare să iasă din iluzia dominantă că este un cavaler rătăcitor adevărat și spune: Cred (cred sincer) în codul cavalerilor rătăcitori, acționez în concordanță cu convingerile mele și devin o persoană mai bună datorită acestui lucru. Ai prefera să fiu ca înainte — un membru sărăcit al micii nobilimi spaniole, abia supraviețuind pe moșia mea în paragină, așteptându-mi moartea — sau așa cum sunt acum (așa cum par acum), un protector al săracilor și al celor obidiți, un salvator de domnițe la ananghie? Dacă ești de acord că sunt transformat în bine de credințele mele, de ce încerci să mi le distrugi?*

Până la sfârșitul cărții, mulți dintre oamenii din jurul lui Quijote, în special Sancho, au răspuns la această întrebare: preferăm, într-adevăr, versiunea ta ideală, transformată, mai bună; poate că ai inventat-o tu, poate că nu este „reală", dar suntem gata să ignorăm acest detaliu.

Sigur că însoțitorii lui Quijote nu sunt adepți ai idealismului quijotesc sau, cel puțin, nu adepți sinceri. Ei nu spun: Jurăm cu toții să ne trăim idealurile așa cum faci tu. Ci mai degrabă spun: Lumea se dovedește a fi un loc mai dinamic și mai amuzant când cel puțin unii dintre noi își trăiesc idealurile (în timp ce noi, restul, ne mulțumim să privim).

Sunt sigur că, și aici, și în discuțiile noastre de mai devreme, concentrarea mea încăpățânată asupra dimensiunii etice a adevărului față de ficțiune provine din experiența mea de sud-african alb care a devenit australian târziu în viață, iar între timp a trăit ani de zile ca alb în Statele Unite, unde faptul de a fi alb, ca realitate socială, este mai mascat decât în Africa de Sud sau în Australia, dar tot există. Ce vreau să spun este că am trăit ca membru al unui grup cuceritor, care multă vreme s-a gândit la sine în termeni rasiali expliciți și a fost convins că, prin colonizarea („civilizarea") unui teritoriu străin, realiza ceva de care putea să fie mândru, dar care apoi, în timpul vieții sale, din motive de natură istorică universală, a fost nevoit să-și revizuiască radical modul de gândire cu privire

la sine și la realizările sale și, astfel, să-și revizuiască povestea pe care și-o spusese despre sine, adică propria istorie.

Australia este deosebit de interesantă în această privință. Rezumată brut, povestea dominantă în Australia astăzi este că generațiile precedente de colonizatori albi au acționat sub impulsul iluziei dăunătoare că, dată fiind originea lor europeană, erau mai buni decât australienii indigeni și, astfel, subjugarea acestora și cucerirea ținuturilor lor era justificată. Totuși (continuă povestea), generațiile de australieni albi care au ajuns la maturitate după al Doilea Război Mondial au suferit un fel de evoluție a conștiinței, care a dus la o mai bună și mai reală înțelegere a ceea ce s-a întâmplat cu adevărat în Australia începând cu 1788, adică au dezvoltat o istorie mai bună și mai reală a lor înșiși.

În această poveste mai bună și mai reală, australienii albi de astăzi rămân urmașii și beneficiarii unei mari crime comise de înaintașii lor, genul de crimă pe care oamenii luminați, așa ca ei, nu ar fi comis-o niciodată, dar pe care înaintașii lor, sclavi ai unei concepții false despre ei înșiși și despre rolul lor în istoria mondială, au putut-o comite fără remușcări paralizante.

Dacă spuneți astfel povestea revizionismului istoric de la sfârșitul secolului al douăzecilea, devine vizibilă o ambivalență care, la nivelul psihicului individual, ar trebui să împartă oamenii și să facă imposibilă orice fel de viață ușoară și fericită. Străbunicii mei au fost criminali (spune povestea revizuită), complici la un proiect malefic de ale cărui fructe mă bucur în prezent. Totuși, în același timp, străbunicii mei au fost oameni extraordinari, curajoși, care au suferit greutăți pentru ca urmașii lor să poată avea o viață bună.

Povestea revizionismului istoric din Australia este diferită ca scară, dar nu ca tip, de povestea revizionismului istoric din Germania, de după 1945. Strămoșii noștri nu chiar așa de îndepărtați erau oameni buni — așa zice povestea, dar erau sclavi ai unei iluzii. Noi am văzut prin acea iluzie. Astfel, ne putem vedea strămoșii așa cum au fost cu adevărat și trecutul nostru cum a fost el cu adevărat.

În acest sens foarte specific, suntem oameni mai buni decât ei sau, cel puțin, mai liberi și ne putem diferenția de ei.

Vorbesc la un nivel general care reprezintă cel mai brut dintre argumente. Cu toate acestea, dați-mi voie să-mi spun punctul de vedere în această formă brută: că societățile coloniale respective, societățile coloniale de astăzi, ar trebui să fie frânte de îndoială de sine, dar nu sunt. Ele — sau membrii lor cei mai elocvenți — spun următoarele: (a) strămoșii noștri au făcut lucruri rele, dar nu trebuie învinuiți, pentru că erau pradă unor convingeri false și unei înțelegeri false a rolului lor în istorie; (b) noi avem credințe mai luminate și o înțelegere mai luminată a rolului nostru istoric; și (c) dacă, pe măsură ce se desfășoară istoria, se dovedește că, la rândul nostru, și noi ne-am înșelat la fel de grav cum au făcut-o strămoșii noștri, nu putem face nimic în această privință, aceasta este natura istoriei: o poveste care se suprapune peste alta și o înlocuiește; prin urmare, tot ce putem face este să ne vedem de viețile noastre fără să ne mai agităm.

Nu vreau să forțez nesăbuit analogia terapeutică, așa că doar o să pun următoarea întrebare: când o societate (cu excepția câtorva membri disidenți) hotărăște că nu se simte tulburată, cum poate începe vindecarea?

Sunt de acord, este greu să-ți imaginezi că vindecarea poate avea loc la nivel social sau individual când discursul predominant este unul care nu poate admite nicio tulburare. De asemenea, aș sugera eu, cu cât o societate simte mai hotărât nevoia de a se vedea ca aflându-se deasupra trecutului și fiind eliberată și aparte de acesta, cu atât este mai probabil că va fi sub influența inconștientă a acestui trecut.

Conștiința clivată din Australia, despre care vorbeați, în care coexistă două imagini în mare parte neintegrate ale colonizatorilor timpurii, mi se pare o rețetă pentru nesiguranță colectivă. (Și în Anglia avem ceva asemănător, desigur, în atitudinile față de trecutul nostru colonialist.) Din ce spuneți dumneavoastră, viziunea Australiei despre ea însăși ca societate civilizată pare să se bazeze

pe o versiune idealizată a trecutului său, o versiune din care au fost eliminate cruzimea și conflictul. Aceasta nu pare să fie o bază pentru o viață colectivă fericită și sigură, ci pentru una tematoare, în care orice experiență de prosperitate este fragilă și se poate răsturna cu ușurință într-o stare de tulburare când se confruntă cu amintiri și povești care nu se potrivesc cu imaginea idealizată.

Poate aveți dreptate să spuneți că folosirea cuvântului „adevăr" creează confuzii în contextul discuției noastre despre psihoterapie, din cauza implicației că adevărul este ceva ce există acolo, ca un fapt, ceva ce poate fi posedat sau înțeles pe deplin numai la un anumit moment. M-am întrebat dacă ar fi mai util să invoc noțiunea de autenticitate și de aspirație către o viață autentică, termeni din filosofia existențialistă care descriu idealul unei vieți trăite cu mintea deschisă la experiența de a fi-un-individ-în-lume. Și totuși ezit să renunț la ideea de adevăr subiectiv sau psihic. Mai întâi, chiar cred că oamenii înțeleg ce înseamnă: instrucțiunea comună „fii sincer față de tine" transmite bine acest mesaj. Dar apoi, dacă chiar creează confuzii, cred că acestea ar putea ascunde o semnificație.

După părerea mea, adevărul are ceva ciudat și surprinzător, care captează exact experiența mea de descoperire în psihanaliză. Adevărul subiectiv în psihanaliză nu este deloc același lucru cu adevărul exterior, și totuși este ceva de care ne lovim, uneori foarte violent și alteori mai treptat, aproape la fel ca de un obiect sau un fapt exterior. Prin comparație, autenticitatea sună de parcă ar fi ceva ce poți să-ți cumperi sau să-ți alegi singur. Sună ca și cum ți-ai alege stilul de viață, o alegere serioasă de stil de viață, nu una trivială, dar o alegere, ceva pornit din voința proprie, oricum.

Psihanalista Hanna Segal scria că adevărul psihanalitic este un proces, nu un fapt[5]. Ea descria natura efortului psihanalitic, și anume acela de a ajuta pacientul să se înțeleagă mai bine devenind mai deschis la experiență și, în special, la experiența inconștientă, oricât de dificilă sau de dureroasă ar fi aceasta; și toate astea cu conștiința faptului că deschiderea completă nu poate fi atinsă niciodată, deoarece viața psihică este, în esență, dinamică și

schimbătoare, iar procesele defensive vor funcţiona mereu, într-o măsură mai mică sau mai mare. Pe lângă aceasta, se urmăreşte un angajament faţă de un anumit mod de gândire şi de existenţă, şi nu faţă de un anumit scop predefinit, deşi sigur că se speră şi se aşteaptă ca procesul să producă beneficii generale pentru pacient, precum şi să-i reducă simptomele. Aici apare un paradox, şi anume că, deşi pacientul se concentrează prea mult pe un scop final, de exemplu, să scape de un anumit simptom, îi este mult mai greu să se dedice sarcinii de a-şi explora mintea într-un mod liber şi deschis şi, astfel, de a ajunge în punctul în care ar putea să renunţe la simptom.

Dar cred că este foarte dificil să descrii adecvat orice fel de întâlnire reală cu experienţa inconştientă, de genul celei care are loc în momente semnificative în psihoterapie, fără să foloseşti metafora întâlnirii cu un aspect al adevărului exterior, un obiect sau un fapt, un Lucru. Când un pacient ajunge în punctul de a recunoaşte ceva semnificativ care nu era cunoscut înainte sau despre care nu se ştia, este ca şi cum şi-ar spune: „A, acum înţeleg, aspectul ăsta a fost mereu aici, acum pot să văd lucrurile aşa cum nu puteam să le văd înainte. Am trăit cu el atâta timp, dar am găsit modalităţi de a-l ocoli sau, pur şi simplu, de a nu-l vedea sau de a mă preface că era altceva. Dar acum îl văd la fel de clar ca pe scaunul sau ca pe masa aceasta." E ca şi cum ar exista un aspect al situaţiei interioare, de care sinele conştient nu ştia înainte, cu care procesul psihoterapeutic îl confruntă pe pacient şi apoi este prezent în minte acolo unde înainte nu era.

O întâlnire cu ceva care înainte era inconştient seamănă foarte mult cu o întâlnire cu ceva din afară, deşi se întâmplă în mintea noastră, deoarece acest lucru sau aspect al experienţei nu a făcut parte din sine înainte. Sigur că situaţia nu va rămâne astfel; ceea ce am găsit nu are statutul unui fapt sau al unui obiect şi va fi reformulat şi reinterpretat de-a lungul timpului. Dar metafora tot poate fi folosită pentru a transmite modul în care ceva important este descoperit, dezvăluit sau recuperat în mintea noastră.

Am reuşit să clarific cât de cât sau mai rău am sporit confuzia?

Capitolul 7

Autenticitate față de sinceritate. Societățile coloniale și trecutul lor rasist și/sau care implică un genocid (continuare). Strategii mentale pentru negarea vinovăției. Australia din ziua de azi și tratamentul persoanelor care caută azil. Psihologia dublugânditului[5]. D. H. Lawrence despre genocid, vină și întoarcerea refulatului. Refularea la nivelul psihicului social: exemple din Australia. Isabel Menzies Lyth despre dezvoltarea unui sistem de apărare socială. Gestionarea relatărilor istorice conflictuale: integrare sau clivaj*? Conștiința clivată în organismul individual și în cel social. Exemplu practic: o asistentă de psihiatrie judiciară căreia îi este greu să împace repulsia față de acțiunile pacientului-răufăcător și dezvoltarea unor simpatii umane. Modalități în care alcătuirea sistemului de sănătate poate rezolva dificultățile terapeutului. Exemplu: un sistem de sănătate ale cărui apărări pot fi disfuncționale din punct de vedere logic. Psihologia de grup: probleme teoretice și practice. Wilfrid Bion despre viața grupului. Obstacole pentru gândirea ca grup, pentru autoreflectarea în cadrul grupului.

Nu sunt sigur că vreau să elimin cuvântul autentic de tot, cel puțin în forma sa negativă. Când spui că o acțiune este neautentică, adică în conflict cu realitatea mai profundă a actorului, mi se pare că

---

5 Aluzie la romanul 1984 al lui George Orwell, unde dublugânditul (în versiunea originală *Doublethink*) este un termen din nouvorbă, care arată capacitatea de acceptare, în mod simultan, a două puncte de vedere opuse, anihilându-se astfel orice spirit critic. (*N. trad.*)

surprinzi o caracteristică a vieții mentale diferită de sinceritate: poți crede sincer în ceea ce faci chiar și când un străin atent poate vedea că, la un anumit nivel, joci un rol, că nu ești angajat în mod autentic în acțiunea ta.

Eu bănuiesc că termenul autentic *a devenit mai uzitat tocmai pentru a surprinde ceea ce cuvântul* sincer *nu reușește — cel puțin în engleză (în franceză, termenul este mai cuprinzător decât în engleză). Dacă este adevărat, acest lucru ar sugera că o persoană sincer convinsă, dar încă neangajată trup și suflet în convingerea respectivă, ar reprezenta un fenomen destul de recent.*

Dar da, sunt de acord că practicarea autenticității, aderarea la o etică a autenticității sună a alegere a unui stil de viață. A fi autentic include a putea minți, fura și înșela atâta timp cât nu pretinzi față de tine însuți că nu ești un mincinos, un hoț și un trișor. Ca societate, lăsăm multe astfel de personaje „autentice" să scape basma curată. Nu am înțeles niciodată de ce. Romancierii englezi clasici (de exemplu Fielding și Dickens) sunt adesea pregătiți să ierte imoralitatea, însă sunt foarte porniți împotriva ipocriziei, pretenției de virtute.

Conform sugestiei dumneavoastră, cu cât o societate crede mai mult că și-a tăiat legăturile cu trecutul, cu atât este mai probabil, la nivel inconștient, să se afle sub influența acestuia. Sunt perfect de acord. Ar putea fi scrise cărți întregi pe acest subiect. Dar tăierea legăturilor cu trecutul nu prea reflectă ceea ce voiam eu să spun despre Africa de Sud și Australia. Să-ți tai într-adevăr *legăturile cu trecutul este o imposibilitate logică, deoarece acest lucru ar însemna să ne negăm originea și strămoșii, cei mai puri reprezentanți ai trecutului și, de fapt, să pretindem că ne-am născut din nimic.*

Ceea ce întâlnim, de fapt, cel puțin în Australia, este mai interesant. Australienii, atât cei care provin din primii coloniști (printre care îi includ și pe cei veniți fără voia lor, și anume condamnații), cât și acei imigranți care, ca act de afirmare națională, au acceptat un soi de origine colonială spirituală sau adoptivă, nu își neagă strămoșii istorici. Dimpotrivă, sunt mândri de ei. Și totuși,

în același timp, atribuie aceloraşi strămoşi o răutate şi o cruzime față de aborigeni de care ei înşişi nu s-ar face niciodată vinovați.

Strămoşii la care mă refer nu sunt deloc îndepărtați în timp: este foarte probabil ca un australian de vârstă mijlocie să fi avut bunici ale căror atitudini şi convingeri referitoare la persoanele de culoare ar fi considerate inadecvate, ca să folosesc un eufemism, adică inacceptabile sau chiar respingătoare.

Şi atunci, cum împacă australienii obişnuiți mândria față de originea lor cu respingerea convingerilor acelor strămoşi? Un răspuns parțial este că aceştia reuşesc invocând noțiunea de Zeitgeist. În vremurile de demult, în vremurile strămoşilor — aşa spune povestea Zeitgeistului — rasismul plutea în aer ca un fel de miasmă care invada plămânii tuturor. Inhalându-l involuntar, strămoşii noştri au devenit, de voie-de nevoie, rasişti, dar nu în sensul adevărat, aşa cum era Hitler (să spunem). Rasismul lor nu era activ, conştient. S-au procopsit cu el la fel cum s-ar fi procopsit cu o răceală; nu făcea parte din ființa lor aşa cum nici răceala nu ar fi făcut. După standardele de astăzi, ale Zeitgeistului de astăzi, strămoşii noştri ar părea defecți din punct de vedere moral. Dar standardele morale se modifică şi evoluează în timp — nu avem ce face în această privință (merge povestea mai departe). Aşa cum nouă ni se par bune standardele noastre morale de astăzi, cu siguranță şi lor li se păreau bune standardele lor morale. Prin urmare, deşi din punctul nostru de vedere, din Zeitgeistul nostru, respingem pe bună dreptate standardele lor, ar fi nedrept (incorect) să îi respingem şi pe strămoşii noştri, aşa prinşi cum erau în propriul lor Zeitgeist, pentru că au fost exponenții acelor standarde.

Recent am văzut o adaptare pentru televiziune a uneia dintre poveştile care alcătuiesc cartea mea Elizabeth Costello. *Privind în jur la o adunare, Elizabeth se întreabă cum poate fi adevărat că la o masă compactă şi obscură (în sensul că operațiunile acesteia sunt ascunse de public) pot să participe concetățeni de-ai ei pentru a ucide ființe umane şi a le devora carnea. Adevărul nu ar putea fi, mai degrabă, că e ceva în neregulă cu ea, că a devenit*

ea cumva posedată de o voință perversă de a vedea rău acolo unde nu există?

Starea de spirit a lui Elizabeth îmi este foarte familiară. Cum se poate ca vecinii mei buni și amabili să descindă din oameni care și-au justificat masacrarea altor ființe umane spunând că nu erau pe deplin umane? Mai exact, cum pot eu să provin din astfel de oameni? Nu este mai probabil ca adevărul să fie că este ceva în neregulă cu mine și cu felul meu de a gândi, că într-un mod prea delicat refuz să accept că noțiunile de bine și de rău se schimbă cu timpul, că moralitatea este ceea ce sugerează și etimologia termenului: pur și simplu un set de moravuri, de cutume? Nu cumva sunt eu morbid?

Scriu nu într-un mod obiectiv, științific, ci purtat de sentimente. Mai exact, scriu chiar după decizia parlamentului australian de a-și revizui legislația cu privire la persoanele care caută azil. Noua legislație amenință cu pedeapsa draconică a detenției pe termen nelimitat într-o insulă îngrozitoare pentru persoanele care nu respectă procedura prescrisă pentru solicitarea azilului, și anume completarea unui formular la un centru pentru refugiați undeva în străinătate și așteptarea la o coadă lungă, ci aleg să plătească o taxă substanțială unui contrabandist dubios pentru a-i transporta cât poate de aproape de continentul australian.

Pedeapsa este intenționat și explicit exagerată față de infracțiune deoarece este menită să descurajeze practica cererii de azil prin mijloace „ilegale" (mai exact, extraprocedurale). Veștile despre abordarea nouă și dură trebuie să ajungă în Afganistan și Sri Lanka și în alte țări de unde fug oamenii, și anume că încercarea căii „ilegale" nu merită efortul, că mai bine rămân acasă.

Putem spune cu cea mai mare încredere că, peste o generație sau două, elevii australieni vor citi în manualele de istorie că, la începutul secolului al douăzeci și unulea, strămoșii lor au încercat prin toate mijloacele, fie ele bune, fie rele, să oprească valul de imigranți asiatici către Australia și, în general, s-au comportat într-un mod inadecvat (inuman). Din fericire — vor continua

manualele lor de istorie — Zeitgeistul s-a schimbat și a ajuns să predomine o viziune mai luminată. Astfel, va conchide lecția, ar trebui să nu ne pripim să ne condamnăm strămoșii: erau pur și simplu copii ai timpului lor.

Strategia retorică a acestui manual imaginar de istorie este aceeași strategie pe care o folosim și noi astăzi: stabilim limite capacităților morale ale strămoșilor noștri, făcându-i neimplicați, neluminați, copiii, în timp ce noi devenim adulții.

Ca o critică morală la adresa strategiei dublugânditului, ceea ce spun este mai mult sau mai puțin clar. Ceea ce încă mă chinui să fac este să plasez această strategie într-un cadru psihologic. Strategia trebuie să aibă o dimensiune psihologică, dat fiind că pentru autoamăgire funcționează: ne permite să ne păstrăm părerea bună despre noi, fără să ne desprindem cu totul de trecut. Într-o oarecare măsură, aceasta urmează scenariul romanului familial: acești oameni inacceptabili nu sunt părinții mei, adevărații mei părinți sunt mult mai drăguți (mai frumoși). Dar mai departe de atât nu am ajuns. Poate că este o greșeală să încerci să transferi caracteristicile psihologiei individuale la psihologia colectivă.

Puteți ajuta?

Poate că e imposibil din punct de vedere logic să-ți imaginezi că te-ai născut din nimic, că nu ai origini sau istorie, dar nu este imposibil din punct de vedere psihic.

Ceea ce descrieți despre societatea australiană este o viziune clivată a modului în care strămoșii coloniști s-au comportat față de aborigeni. Este o viziune în care predomină o imagine benignă, idealizată, a coloniștilor, care sunt prezentați ca niște nobili pionieri ce s-au comportat astfel (dacă acceptăm această versiune, ne trezim că ne exprimăm eufemistic) numai pentru că așa făceau oamenii atunci; cu alte cuvinte, pentru că erau niște produse ale timpului lor. Cealaltă versiune, în care coloniștii albi au aplicat o șocantă cruzime și au provocat o imensă suferință aborigenilor, este separată de prima și rămâne relativ inaccesibilă conștiinței publice. După

părerea mea, adevărul nu stă într-una sau în cealaltă dintre versiuni, ci într-un soi de integrare a celor două.

Este ceva obișnuit în cazul unui clivaj* ca majoritatea membrilor comunității să adopte viziunea predominantă, benignă, a strămoșilor lor în cea mai mare parte a timpului, dar ca o minoritate să aibă o preocupare morbidă cu o altă versiune, mai tulburătoare. Clivajul* în ceea ce privește înțelegerea unui fenomen de reală importanță pentru un organism social este ceea ce, în opinia mea, produce subversiune sau o mișcare *underground*.

Scopul clivajului*, așa cum spuneți, este păstrarea unei legături cu trecutul; dar o legătură de un anumit tip, mai degrabă inutil. Această legătură idealizată, care, desigur, se bazează pe o identificare cu aspectele mai pozitive ale originii lor, preîntâmpină nevoia celor din prezent de a se raporta mai deplin și mai intim la aspectele mai amenințătoare și negative ale istoriei proprii. Nu este deloc surprinzător că trebuie să-mi amintiți cât de recent s-au produs aceste evenimente, deoarece este ca și cum ar fi fost lăsate în paginile unui manual prăfuit de istorie, distanțate de prezent de către istorie.

Problema pleacă din ceea ce povesteați despre modificările recente ale legislației australiene privind imigrarea. Dacă propriile cunoștințe istorice, ca organism social, împiedică înlăturarea dovezilor cu privire la unele aspecte indigeste, care în acest caz implică o indiferență răspândită, crudă și inumană față de un alt popor cu care se încearcă împărțirea teritoriului, atunci nu vom aborda o problemă-cheie în prezent. Aceasta este o problemă care nu se limitează la istorie, ci este întâmpinată în permanență de popoare, și se centrează pe ideea împărțirii resurselor planetei în contextul creșterii rapide a populației mondiale, a conflictului uman și a dezastrelor naturale. De fapt, s-ar putea spune că ne străduim să nu o abordăm și, în consecință, riscurile de repetare, de reluare a cruzimii și a lipsei de omenie vor fi mari.

Să revin la un exemplu la scară mult mai mică din activitatea mea pentru a încerca să explorăm chestiunea mai în profunzime. Acum zece ani, am făcut o serie de interviuri pentru o cercetare

exploratorie cu angajați din serviciile de psihiatrie judiciară, pentru a înțelege mai bine impactul muncii într-un mediu dificil și complex. Acești angajați lucrau îndeaproape cu infractori bărbați care fuseseră diagnosticați cu tulburări de personalitate: bărbați care aveau dificultăți psihologice generalizate și pe termen lung și care comiseseră crime îngrozitoare, de obicei de natură sexuală sau violentă.

Interviurile au arătat clar cât de clivate erau părerile angajaților despre deținuți pacienți, cât de greu le era să împace în mintea lor pacientul și infractorul: omul vulnerabil care inspira simpatie, grijă și adesea afecțiune, pe de o parte, și omul care făcuse niște lucruri îngrozitoare unor oameni vulnerabili. Angajații au descris cu durere când de greu le era să treacă peste acest clivaj* și cum era pentru ei să-i cunoască în ambele ipostaze. Iată cum încerca o asistentă să exprime toate acestea:

Uneori, mă gândesc că ar trebui să fiu mai puțin fermă cu el pentru că, știți, pare foarte vulnerabil și slab... și tot timpul mă gândesc: „Păi îmi spui că nu ești o persoană furioasă, doar stai acolo pasiv, și totuși ai ucis pe cineva într-un mod extrem de violent" și în mintea mea toate se contrazic: comportamentul pe care îl văd la el, știind ce a făcut, de fapt, cât de violent poate fi ca infractor și cum se prezintă el față de mine... aproape că e ca într-un joc, nimic nu pare real în salon, știi, cred că nu m-am lămurit cât e bine și cât rău în el și am devenit frustrată...

Desigur, sarcina de reabilitare constă în a pune lucrurile în balanță: în a-i ajuta pe pacienții judiciari să înțeleagă cum problemele lor relaționale adânc-înrădăcinate și felul în care reacționează la propriile traume și vulnerabilități îi determină să victimizeze alți oameni. Pentru a-i ajuta pe pacienți să facă asta, și personalul trebuie s-o poată face: trebuie să poată înțelege cu adevărat imaginea de ansamblu, relația dintre victimă și autorul victimizării în persoana pe care o văd în fața lor.

Cercetarea aceasta m-a convins că modul în care sunt alcătuite serviciile pentru acest grup specific de pacienți în Marea Britanie, izolarea acestor servicii, precum și configurarea lor internă îi plasează pe cei care lucrează direct cu beneficiarul într-o poziție nefavorabilă. Dificultatea personalului de a-și lămuri concepția despre pacienți a fost înțeleasă nu ca o problemă cauzată de pacient sau de personal, ci ca un produs al interacțiunii dintre o sarcină umană dificilă și un mediu incapabil să ofere sprijin și înțelegere. Spre exemplu, angajații au vorbit despre cât de izolați erau, atât în cadrul societății (atitudinea predominantă față de pacienți și personal era resimțită ca fiind ostilă), cât și în cadrul mai larg al mediului spitalicesc. Prin urmare, erau obligați să se bazeze extrem de mult pe echipa lor mică și foarte sudată. Acest lucru însemna că priveau cu mare reticență ideea de a le spune colegilor când o relație cu un pacient devenea prea apropiată sau prea negativă în vreun fel, deși știau foarte bine cât de important putea fi.

Acești angajați se simțeau izolați fizic și psihic de societate și de colegi, aruncați în spatele ușilor închise împreună cu un mic grup de colegi și pacienți. Nu-i de mirare că relațiile puteau deveni intense și claustrofobe, nu-i de mirare că le era atât de greu să găsească vreo perspectivă în situația lor, fie din punct de vedere terapeutic, fie uman.

Acest tip de situație socială, în care lucrurile sunt organizate în manieră protectivă la un anumit moment (în acest caz, protejarea publicului de oameni care îi înspăimântă), dar până la urmă împiedică o sarcină importantă (reducerea riscului ca acești oameni să comită infracțiuni din nou), este simptomatic pentru ceea ce Isabel Menzies Lyth[5] a numit un sistem de apărare socială*. Sistemul dezvoltă o viață proprie, în fața căreia indivizii ajung să se simtă de-a dreptul neputincioși. Pot tânji după o înțelegere mai deplină, mai completă, după o societate mai bună și mai inclusivă, dar structura, regulile, procedurile, tipurile de relații posibile militează ferm împotrivă.

Au vreo relevanță aceste idei pentru situația pe care o descrieți din Australia?

Mă grăbesc să spun că nu aș vrea să-mi limitez observațiile privind genocidele coloniale la Australia — departe de mine gândul acesta.

Comentariile dumneavoastră despre răspunsurile clivate — recunoaștere și negare în același timp — mi-au adus aminte de ce spunea D. H. Lawrence despre colonizare și consecințele psihice ale acesteia[6]. Într-un eseu din 1923 despre romancierul James Fenimore Cooper, Lawrence scria așa: Aztecii și incașii au fost anihilați, eschimoșii, patagonienii și „indienii roșii" au fost reduși la numere controlabile și nu-și vor recupera niciodată pământurile care le-au aparținut odată. Atâta timp cât indienii au fost un dușman credibil, coloniștii au fost imuni la „daimonul, sau demonul, Americii". Dar acum, când ultimii nuclei ai vieții indiene s-au destrămat, descendenții cuceritorilor coloniali vor trebui să aibă de-a face cu acel demon și cu forța deplină a atacului său psihic.

Ca profet, Lawrence (de aici) nu mă convinge: poate că Statele Unite sunt bântuite de trecutul lor sclavagist, dar nu prea văd semne că americanii s-ar simți vinovați că pământul pe care calcă este furat. Ce mă interesează pe mine la comentariile lui Lawrence este aspectul lor diagnostic: că odată ce proprietarii aborigeni ai pământului au fost exterminați sau anihilați, aceștia (vorba vine) invadează și iau în posesie psihicul cuceritorului ca o forță interioară malignă, într-o întoarcere literală a refulatului. Astfel, conform lui Lawrence, sunt două etape ale cuceririi coloniale. În prima etapă, aborigenul este tratat în mod inechivoc drept dușman, care să fie vânat și ucis. În a doua fază (presupus marcată de vină), demonul-fantomă al aborigenilor anihilați intră în psihicul colonial, care apoi se clivează și intră în conflict cu sine.

Din punct de vedere metodologic, mie mi se pare că există o mare distanță ce trebuie redusă între procesele de refulare și de clivaj în psihicul individual și procesele similare din cel colectiv (ezit*

să scriu „mintea colectivă" sau „psihicul colectiv", dat fiind că aceste concepte au fost sever contestate). Dar cred că dacă cineva folosește insight-ul psihanalitic doar ca pe o metaforă, fără să pretindă că face psihanaliză în toată regula, are multe de câștigat gândindu-se la o societate care, cel puțin în discursul public, se străduiește din răsputeri să evite subiectele care nu-i convin și să-i sancționeze și să-i reducă la tăcere pe cei care le scot la suprafață din trecut.

Așadar, pentru a da un exemplu foarte simplificat, a devenit dificil în ziua de azi, într-o țară ca Australia, să pui întrebarea simplă: oamenii — adică strămoșii noștri — care au făcut lucruri rele au fost ei înșiși oameni răi? Răspunsul publicului sau al purtătorilor de cuvânt ai publicului tinde să fie unul lung: (a) este important să recunoaștem greșelile trecutului și chiar (b) să ne cerem scuze pentru ele; totuși, în același timp, (c) nu ar trebui să zăbovim asupra trecutului, ci (d) să mergem mai departe. O versiune mai sofisticată a aceluiași răspuns ne-ar putea chiar trimite la Freud și la concepția sa despre doliu și melancolie: este corect și bine să jelim evenimentele tragice din istoria noastră, dar tristețea, regretul și sentimentele de vină, care sunt răspunsuri umane normale la aceste evenimente, trebuie totuși depășite, altfel rămânem blocați într-o melancolie neprofitabilă.

În răspunsul australian ar putea chiar fi adăugată o nuanță de nerăbdare și iritare: de ce vorbesc întruna oamenii aceștia (aborigenii) despre trecut și despre relele pe care li le-am pricinuit? Trecutul e trecut, nu putem face nimic ca să-l schimbăm, așa că de ce nu se pun pe treabă să-și vadă mai departe de viață?

La sfatul dumneavoastră, am aruncat o privire pe eseul lui Isabel Menzies Lyth despre asistentele din spital și mi s-a părut fascinant. Deși nu am lucrat niciodată într-un spital, am lucrat în organizații (birouri, departamente profesorale, o perioadă scurtă chiar într-un liceu), unde am fost uimit de cât de regresivă poate fi cultura colectivă și cât de primitive pasiunile implicate la nivelul comunității, spre deosebire de maturitatea și sofisticarea membrilor

individuali. („Cultura" nu este un termen folosit de dumneavoastră sau de Menzies Lyth, dar pare să se fi impus în domeniu între timp.)

Înțeleg bine cum activitatea obiectivă de a îngriji infractori, pe de o parte (experiența dumneavoastră), sau pacienți, de cealaltă parte, poate duce la o profundă anxietate inconștientă și provoca ridicarea unor mecanisme de apărare precum cele pe care le descrieți dumneavoastră și Menzies Lyth. Totuși, aspectul asupra căruia aș vrea să mă concentrez este complicitatea care permite ca apărările indivizilor să fie incluse într-un sistem de apărare de grup, ce la rândul său își va dezvolta apoi propriul aparat de sancțiuni pentru nou-veniții care nu aderă la sistemul de apărare — care nu introiectează sistemul de apărare, pentru a folosi termenul lui Menzies Lyth.*

Menzies Lyth scrie despre „interacțiunea complice dintre indivizi pentru a proiecta și a materializa elemente relevante ale sistemului de apărare psihică". Încerc să-mi imaginez cum ar putea avea loc această complicitate. De exemplu, ar putea apărea vreun lider care să stabilească un precedent și să exercite presiune asupra celorlalți pentru a urma precedentul; sau procesul ar putea fi mai intuitiv, mai asemănător cu ceea ce am putea numi operațiunea unui psihic colectiv?

Oricum ar avea loc aceste interacțiuni complice, cred că este important să urmărim evoluția și efectele lor. Nu știu dacă, atunci când circulă vești bune, circulația lor este asigurată de interacțiunea complice, dar când sunt răspândite zvonuri maligne, intuiția mea îmi spune că interacțiunea complice este adesea mecanismul folosit. Gândiți-vă numai la curtea școlii și la cum se întâmplă în mod misterios că un anumit copil ajunge să facă obiectul izolării sociale. Bănuiesc că Menzies Lyth ar spune că interacțiunea complice se aplică numai pentru răspândirea relelor, pentru că procesul este în esență regresiv (acesta poate fi motivul pentru care grupurile par mai primitive decât indivizii care le alcătuiesc).

Aș vrea să văd un studiu de observație a regresiei de grup: cum ia ființă și evoluează un sistem de apărare din cadrul unei instituții,

precum un spital sau un serviciu de sănătate, şi cum sunt impuse normele sale noilor membri ai grupului sau cum sunt absorbite de aceştia. Sunt romancieri care descriu foarte bine cum funcţionează bârfa: cum face ca victima sa să fie exclusă din societate şi cât de greu este să mergi împotriva curentului. Jane Austen şi Patrick White sunt astfel de romancieri.

Poeţii romani vedeau bârfa sau opinia publică drept o forţă supranaturală sau cel puţin stranie, cu numele Fama.

Aşadar, pentru a rezuma: ce aş vrea să ştiu este cum se ajunge, teoretic, de la individ la grup — cum s-ar generaliza de la psihicul individual la psihicul grupului. Are vreo logică să vorbim despre un psihic al grupului sau este mai bine să ne limităm la a vorbi despre un set de practici respectate de grup, susţinute de procesele psihicului individual care cumva acţionează de acord?

În acest sens, aş vrea să pun sub semnul întrebării sugestia dumneavoastră că, atunci când ne confruntăm cu două judecăţi conflictuale cu privire la nişte evenimente trecute (de exemplu, colonizarea Australiei a fost un proces benign sau un act de cruzime), ar trebui să ne străduim să ajungem la „un soi de integrare a celor două". Sunt mai multe feluri de integrare. Dacă cele două variante chiar sunt în conflict — şi, desigur, dacă aţi investit emoţional în ele — atunci nu poate exista nicio versiune generală care să şteargă conflictul, niciun gri, ca să mă exprim aşa, care să nu fie nici alb, nici negru, ci care să rezulte din combinarea lor. Integrarea trebuie să fie posibilă — dacă n-ar fi, cu toţii am fi nişte creaturi pe jumătate nebune, clivate — dar cum exact poate fi realizată şi cum se ajunge la „adevăr", nu prea pot să-mi dau seama. Tot ce văd deocamdată sunt bebeluşul şi sânul. Sânul este bun, sânul este rău: două judecăţi conflictuale. Cum se poate să fie şi bun, şi rău în acelaşi timp? Care este adevărul? Nu aici începe clivajul?*

Vreţi să ştiţi cum se ajunge de la psihologia individului la psihologia grupului. Pare logic să începem la nivelul individului şi să continuăm de acolo în sus, dar nu sunt sigură că aceasta este

abordarea cea mai eficientă. Poate că este mai bine să lucrăm cu experiențele din viața de grup, cu calitățile și produsele sale specifice, deși acest lucru este extrem de greu de făcut în sine. Cred că motivul este că nu putem face asta mulțumitor ca individ sau, cel puțin, că trebuie să ne luptăm cu problema modului în care funcționează mintea unui individ pentru a înțelege o pluralitate de minți sau o entitate de grup. Suntem cu toții membri ai unor grupuri și avem experiența de a fi într-un grup. Dar, prin definiție, putem ști despre acestea doar ca indivizi, ca o mică parte dintr-un întreg.

Isabel Menzies Lyth a scris că este nevoie de un grup pentru a studia un grup[7]. Înțeleg de aici că noi, ca indivizi, avem tendința de a ne identifica destul de puțin cu alți indivizi și că devine mai posibil să ne gândim la complexitatea vieții de grup când se adună mai multe minți pentru a lucra la acest aspect și sunt mai multe identificări ce pot fi folosite.

Cred că unul dintre motivele pentru care psihologia grupului este importantă pentru dumneavoastră este că ați crescut în perioada apartheidului din Africa de Sud și ați fost martor direct al consecințelor regresiei de grup la scară largă. Eu, pe de altă parte, am crescut în Marea Britanie, într-o atmosferă de relativă pace și stabilitate. Nu am fost născută în timpul unuia dintre cele mai rușinoase capitole din istoria britanică. (Deși acum, în această eră sălbatică de capitalism dezvoltat, am impresia câteodată că are loc un război civil silențios, un război în care profitul și lăcomia individuală sunt ferm opuse valorilor sociale și comunitare.)

Interesul meu față de viața de grup provine din activitatea mea în spitalele judiciare unde am văzut în mod repetat personal bine intenționat și pregătit comportându-se în cel mai nepăsător și inuman mod față de pacienți. Și cultura în aceste locuri era copleșitoare; într-unul dintre spitalele în care am lucrat, era o atmosferă apăsătoare și o practică frecventă să-ți lași identitatea personală, din afara serviciului, la ușile încuiate ale instituției pentru a deveni parte din grup. Personalul aprecia acest sentiment de capitulare, de eliberare de sine, dar în același timp i se părea și tulburător.

Am conceput o sarcină de învățare în grup pentru cursul de formare în psihologia clinică, unde le predau cursanților despre culturile organizaționale în serviciile de sănătate publică din Marea Britanie. Sarcina constă în a efectua observații detaliate, cu durata de o oră, în diverse locuri din cadrul serviciilor naționale de sănătate de la nivel local (aproape întotdeauna, observațiile vizează grupurile de personal și pacienți) și în a aduce materialele de observație în grupul de supervizare pentru a primi ajutor în descifrarea acestora. Cursanților li se cere să privească cu un ochi proaspăt obiectul observației, oricare ar fi acesta, și să fie curioși cu privire la orice se întâmplă în jurul lor, precum și să acorde o atenție specială propriilor reacții la situație și propriilor sentimente din timpul orei de observație.

Grupurile noastre de supervizare se reunesc numai de patru ori, în timp ce, în formările psihanalitice, grupurile se întâlnesc și pe durata a doi ani. Este fascinant de văzut cum cursanții în psihologia clinică folosesc grupurile de supervizare pentru a înțelege mai bine ce se întâmplă într-un anumit salon sau serviciu, mutându-se de la o poziție de empatizare cu un anumit sub-grup sau individ la un angajament cu o dinamică socială mai largă. Un șablon tipic este ca participanții să ia partea pacienților împotriva personalului, șocați de lipsa de grijă și de compasiune la care sunt martori în saloanele cu personal și resurse insuficiente. Discuția din cadrul grupului lărgește perspectiva: cineva începe să se gândească mai în profunzime la cum este viața personalului din salon sau a unei anumite persoane care le-a atras atenția în vreun fel, făcând legături cu propria experiență de lucru într-un salon sau o unitate similare. Figurile care la început păreau bidimensionale încep să dobândească o a treia dimensiune și cursantul se întoarce pentru o a doua observație cu o atitudine modificată.

Părerea mea este că, pentru a începe să înțelegem un aspect al culturii de grup, trebuie să ne ridicăm deasupra identificării cu indivizii și să observăm ce se întâmplă la nivel de grup, găsind cuvinte pentru genul de grup care ne interesează, scopul său (care

este adesea neclar și mascat de un fals scop) și dificultățile cu care se confruntă. Trebuie să găsim termeni pentru a descrie ce observăm și cred că, în lumea anglo-saxonă, cu siguranță, avem un limbaj mult mai puțin dezvoltat pentru experiența de grup decât pentru cea individuală.

Viziunea lui Wilfred Bion era că grupurile au propria viață, propria dinamică, ce nu ar trebui redusă la termenii unei psihologii individuale. El discută cu mult umor acest subiect în lucrările adunate în volumul său *Experiences with Groups*[8]. Scrie despre prima întâlnire a unui grup pe care a fost invitat să-l „ia", scopul fiind să afle despre viața de grup. El descrie cât de irelevante, ciudate și absurde li se par membrilor individuali ai grupului comentariile lui despre cum este tratat ca un posibil lider al grupului. Cu toate acestea, face clar cunoscută dorința puternică și confuză a grupului de a avea un lider, proiectată asupra lui de grup înainte ca grupul să aibă măcar vreo idee despre ceea ce face și despre cum ar putea să facă asta.

Unul dintre motivele pentru care comportamentul unui grup poate scăpa așa de mult de sub control, pentru care dinamica unui grup poate fi atât de puternică și de distructivă, este că e atât de greu să gândești bine ca grup. Este o mare realizare ca un grup să se gândească la sine ca grup. Un grup sau o societate care vrea să găsească o modalitate de a-și analiza modul de funcționare, care este curios despre sine, mai întâi trebuie să ajungă la un fel de înțelegere între membrii săi și apoi să hotărască și să dezvolte structuri și proceduri care să susțină activitatea reflexivă. Ceea ce vedem în mod repetat sunt grupuri care încearcă acest lucru cu curaj, dar cad pradă repetării unui comportament problematic. Grupul îngrozitor de ierarhic are întâlnire după întâlnire, în care subordonaților li se spune pur și simplu ce să facă; grupul în care managerii și personalul nu vorbesc unii cu alții aranjează să se întâlnească, dar separat. Cu alte cuvinte, coordonarea activității de gândire despre un grup este o sarcină în sine.

Un individ trebuie să se gândească numai la el însuși — și asta, desigur, poate fi suficient de dificil!

Capitolul 8

Experienţe de grup: muzica, fotbalul, religia extatică. „Cunoaşterea" comună în cadrul grupului. Probleme teoretice legate de gândirea grupului. Individul faţă de grup: experienţă personală în Africa de Sud. Naţionalismul ca experienţă regresivă de grup. Bion despre gândirea grupului. Eugène Marais despre sufletul colectiv. Experienţa de a te fi născut într-o familie mare (extinsă). Natura activităţii de grup, în trecut şi în prezent. Munca şi alienarea în cadrul grupului. Apartenenţa voluntară şi cea involuntară la un grup. Clasele şcolare ca grupuri. Comportamentul regresiv în sala de clasă. Găştile din copilărie.

Aspecte pozitive, neregresive ale naţionalismului. Înţelegerea mentalităţii de grup. Experienţa grupului pentru un nou-născut. Triada familială ca grup fundamental. Sistemul Naţional de Sănătate ca efort colectiv. Alienarea în cadrul Serviciilor Naţionale de Sănătate din ziua de azi. Familia ca zonă de antrenament pentru a avea succes în cadrul unui grup. Dezvoltarea oedipiană. Poziţia depresivă (Klein) şi impactul ei asupra vieţii grupului. „Gândirea celui de-al treilea spaţiu" (Ronald Britton) şi acomodarea sinelui la grup. Consecinţele eşecului de a atinge al treilea spaţiu.

Am pornit radioul deunăzi şi cineva interpreta Variaţiunile Goldberg. Era o interpretare interesantă, aşa mi s-a părut, un pic prea romantică pentru gustul meu, dar atentă şi frumoasă. Apoi, am auzit o tuse stăpânită şi mi-am dat seama că era o interpretare în direct sau cel puţin o înregistrare a unei interpretări în direct. Aşadar,

fiind singur acasă, ascultam muzică în compania sau poate doar în compania înregistrată a unui grup de străini.

Nu-i puteam vedea pe ceilalți ascultători, habar nu aveam unde locuiau, cine erau, ca indivizi, dar era ceva evident care ne unea: eram pregătiți să renunțăm la alte treburi ca să o ascultăm (așa cum am aflat ulterior) pe Angela Hewitt. Eram adunați să ascultăm o pianistă pe care o știam și o admiram în timp ce se expunea muzicii și, prin intermediul ei, și noi, la rândul nostru, ne expuneam muzicii, lăsând-o să ne cucerească. Pe durata interpretării, am fost un singur suflet, ca să zic așa, uniți de dragoste (nu pot găsi un cuvânt mai bun). Din corpul nostru comun — și, rețineți, nu eram toți în același spațiu fizic — curgea o dragoste îndreptată, prin interpreta asemănătoare unei preotese, aplecată deasupra claviaturii, către Johann Sebastian și dincolo de el, către oricine sau orice îi îndruma mâna. Și sigur că, prin muzică, simțeam un fel de dragoste curgând înspre noi (Altfel de ce am mai fi fost acolo?).

Apoi, piesa s-a terminat și a urmat o liniște lungă, lungă, înainte să îndrăznească cineva să aplaude.

Ceea ce am descris este o experiență de grup, o experiență în care conștiința Eului este reprimată sau se împuținează. Deodată, lumea pare necomplicată. Suntem <u>una</u> cu vecinii noștri, într-o stare de ușor extaz, în afara sinelui nostru de fiecare zi.

O versiune mai puțin elevată a extazului de grup poate fi întâlnită la mulțimile microbiste. Unii oameni merg la meciurile de fotbal nu atât ca să urmărească fotbalul, cât să aibă experiența mulțimii — numai că, desigur, mulțimea este formată și unificată de atenția intensă a membrilor săi individuali asupra unui singur eveniment, profund atrăgător, și anume goana după minge.

Dacă suntem ostili fenomenului mulțimii, vorbim despre o gloată, din latinescul mobile vulgus, *prostimea de pe stradă ale cărei pasiuni sunt schimbătoare, ușor de aprins și imprevizibile. Există ceva numit psihologia mulțimii sau a gloatei, dar dacă este util să vorbim despre așa ceva odată cu psihologia individului rămâne de văzut. Ideea este că sunt oameni cărora nu le place să*

fie singuri, resimt singurătatea ca pe un fel de opresiune, simt că trăiesc cu adevărat când sunt cu alți oameni, într-un grup sau chiar într-o mulțime. Ca societate, alegem să pedepsim oamenii închizându-i singuri, așa că trebuie să existe un fel de consens social că a fi singur o lungă perioadă nu este ceva plăcut.

Dumneavoastră vă exprimați propriile îndoieli cu privire la posibilitatea sau beneficiile trecerii de la psihologia individuală la ceea ce noi numim vag psihologia grupului. Aș fi cu siguranță de acord că este dificil să folosești psihologia individului pentru a înțelege „psihologia" mulțimii, la fel cum psihologia individului nu ne ajută să înțelegem stările extatice, în general, deoarece stările extatice țin de evadarea din sine sau de abandonarea sinelui.

Dar dumneavoastră exprimați întrebarea mai profund: cum putem ști despre grupuri ca grupuri și nu ca pluralități de indivizi? Și, făcând referire la Menzies Lyth, sugerați că un grup poate ajunge adesea la o mai bună înțelegere a unui alt grup decât ar putea un singur individ.

Dacă privim grupurile la nivel de mulțime sau chiar la un nivel mai larg, există într-adevăr un sens în care grupurile știu despre alte grupuri, deși, ca intelectuali, noi avem o neîncredere aproape viscerală în astfel de cunoaștere. Mă gândesc la felul în care națiunile sau triburile vecine care au în spate o lungă istorie de conflicte știu unele despre altele. Pentru că sunt vecine, știu foarte multe lucruri obișnuite unele despre altele, dar cunoștințele sau cunoașterea lor este de cele mai multe ori colorată sau pătată cu un fel de prejudecăți generalizatoare (scoțienii sunt murdari, englezii sunt trădători și așa mai departe), care nu ascultă de rațiune: ca să zic așa, sunt parte din cultură și, prin urmare, de netăgăduit.

Ca intelectuali, noi suntem înclinați să negăm că o astfel de cunoaștere este adecvată. Dar din moment ce este în mod special privită drept cunoaștere de cei care o dețin („Noi îi cunoaștem pe scoțieni într-un fel în care voi nu-i cunoașteți, am trăit cot la cot cu ei de la începuturile istoriei"), ar trebui să nu ne grăbim să o ignorăm.

Încă un mic avertisment: stările extatice au făcut parte din experiența religioasă în religiile din toată lumea. Există variante extatice ale creștinismului (prea multe pentru a le numi), ale iudaismului (hasidicii) și ale islamului (sufiștii). Variantele „elevate" sau raționale ale acestor religii tind să privească de sus variantele extatice, ca fiind regresive, ca pe o acceptare sau o întoarcere la un mod primitiv de a accesa divinul. Cred că ar trebui să fim precauți față de importarea acestor prejudecăți „elevate" cu privire la nerațional („irațional") în reflecțiile noastre despre psihologia grupului, față de presupunerea de la început că psihologia grupului trebuie să fie „primitivă" și, prin urmare, necomplicată.

Sigur, dumneavoastră aveți un interes profesional și personal în grupuri mai mici decât mulțimile. Remarcați că grupurile sunt adesea înțelese mai bine de alte grupuri, cum ar fi grupurile de studiu, decât de cercetători individuali și scrieți lucruri foarte interesante despre dinamica psihică în cadrul grupului de cercetare. Observați că, cel puțin în tradiția anglo-saxonă, limbajul tehnic pentru descrierea fenomenelor de grup este subdezvoltat.

Senzația mea, pentru care nu pot să dau niciun fel de argumente, este că acele culturi mai comunale decât a noastră — de exemplu, culturile africane tradiționale — au un aparat conceptual mai bun decât al nostru pentru a acoperi acest domeniu și sunt mai bune decât noi la a reflecta la fenomenele de grup. Din păcate, nu putem importa un astfel de aparat conceptual fără să importăm întreaga cultură, întregul Weltanschauung *odată cu ea.*

Dumneavoastră sugerați că interesul meu pentru modul în care gândesc grupurile poate proveni din faptul că am crescut în perioada apartheidului din Africa de Sud.

Este posibil să aveți dreptate, dar evoluția interesului meu nu urmează o cale așa de directă cum ar putea părea din afară. Tribul sau poporul în care m-am născut, afrikaner[6]*, cu care m-am luptat*

6 Sud-africani de origine europeană, în special daneză, care vorbesc limba Afrikaans. (*N. trad.*)

intens, mai ales în copilărie, cu siguranță simțea puternic nevoia de coeziune ca grup împotriva unei lumi ostile și avea o tendință de a clasifica oamenii fie ca fiind cu ei, fie împotriva lor, fără loc de compromis (cel puțin, aceasta era situația în secolul al douăzecilea, acum nu mai este chiar așa). O relație mai complexă cu grupul, ca aceea pe care am avut-o (și o am) eu, era respinsă.

Deși exista presiune de sus, de la elementul mai ideologic al conducerii, pentru afișări mai organizate de patriotism sau de gândire de grup — de exemplu, mitinguri sau manifestări militare, ca acelea pe care le asociem cu Germania nazistă — nu am detectat niciodată prea mult entuziasm pentru acestea printre membrii obișnuiți ai tribului. Să nu uităm că afrikaner au avut momentul lor de grație în timpul Războiului anglo-bur, când au reușit să strângă o forță de luptă dezordonată, dar foarte eficientă, caracterizată mult mai mult de individualism decât de disciplina de grup: bărbații (ezit să-i numesc soldați) simțeau că era dreptul lor să plece de pe câmpul de luptă, să-și înșeueze caii și să se ducă acasă la familiile lor în weekend. Ca mod de viață, militarismul ne invită să renunțăm la facultatea individuală de judecată și să ne supunem pasiunilor dominante ale grupului. Calvinismul, religia oficială a statului Afrikaner, era și este o religie a rațiunii, suspicioasă în privința forțelor iraționale. Acesta este principalul motiv pentru care bisericile calviniste din Africa de Sud sângerează constant până la moarte, dat fiind că pierd membri în favoarea carismaticilor.

Așadar, cearta mea din copilărie cu naționalismul sud-africanilor albi nu era cu un sistem care căuta să înghită pe toată lumea, inclusiv pe mine, în lipsa lui de raționalism (un exemplu al unui astfel de sistem ar putea fi maoismul), ci cu triumfalismul sud-africanilor albi: valorile micii burghezii afrikaner, inclusiv prejudecățile sale virulente, dominau discursul public și, dacă ridicai cea mai mică obiecție, erai aruncat cât colo.

Propria mea familie mi-a dat cu siguranță un material moral încâlcit, în timp ce mă chinuiam, ca toți copiii, să-mi înțeleg locul în lume. Mă gândesc în primul rând la mama mea, ale cărei

relații cu alte ființe umane la nivel personal erau (credeam eu) admirabile din punct de vedere moral, dar care totuși susținea dacă nu apertheidul ca sistem social, atunci sigur oamenii care conduceau țara. (Mama mea era „apolitică" în sensul în care majoritatea oamenilor sunt „apolitici": se identifica cu conducătorii, nu cu politicile.) În cazul unor oameni ca mama mea, putem vorbi sigur despre regresii și despre revenirile corespunzătoare, care aveau loc pe măsură ce aceasta ezita între a fi ea însăși și a fi o sud-africană albă.

Astfel, pentru a spune răspicat cele de mai sus: naționalismul (tribalismul) este o stare regresivă, iar dacă grupurile (gândirea și comportamentul grupului) mă preocupă, asta este din cauză că de-a lungul vieții, cu un oarecare cost, m-am abținut, reactiv, de la regresia către grup.

Cu un oarecare cost, deoarece cred că regresia este o parte naturală din viața omului. Aș merge chiar până la a spune că regresia periodică poate face parte din economia psihică naturală, din felul în care rămânem sănătoși („echilibrați").

Nici nu cred că mai este nevoie să spun că Wilfrid Bion era interesat de grupuri din cauză că, în jurul lui, lumea regresase între 1914 și 1918 într-o nebunie de grup, cea mai nebunească trăsătură a acesteia fiind aparența unei raționalități extreme (de exemplu: planificarea militară). După cum observați, a fost dintotdeauna greu să gândim ca grup și se poate, într-adevăr, așa cum sugerați, să fie necesară elaborarea unui limbaj tehnic adecvat înainte de a putea vorbi despre gândirea grupului. În acest sens, am putea începe prin a ne gândi chiar la noțiunea de gândire. Este o idee bună să folosim același cuvânt pentru ce fac indivizii și ce face grupul? Ce facem când gândim că gândim?

Încă o paranteză despre apariția interesului meu pentru gândirea grupului. La o generație după ce Gustave le Bon (pe care Freud l-a citit cu atenție) a început să exploreze psihologia mulțimii, un afrikaner numit Eugène Marais a publicat o carte despre coloniile de termite, a cărei teză este că o colonie are o singură minte,

colectivă[9]. Marais a subliniat că această minte unică nu trebuie înțeleasă metaforic: era într-adevăr o minte care transcendea suma inteligențelor termitelor individuale. Marais, poet, medic și intelectual liber, a scris și o carte despre acel moment din istoria evoluției când conștiința individului se separă de grup.

Aproape pare că asociați orice sentiment puternic de apartenență la un grup cu regresia. Dar sigur că multe dintre marile realizări umane sunt rezultatul colaborării grupurilor și, ca urmare a acestui lucru, al dezvoltării unui sentiment puternic de identitate comună. Publicul unui concert sau mulțimea de la un meci de fotbal pot să se bucure de o experiență de grup relativ necomplicată, simțindu-se uniți cu un corp mai mare și scoși din ei înșiși, dincolo de limitele sinelui individual. Dar echipa de fotbal sau muzicienii din orchestră vor munci din greu și, spre deosebire de publicul lor, vor lucra împotriva limitelor individualității, acționând în baza înțelegerii rolului lor mărunt într-un întreg complex sau, cel puțin, încercând să acționeze astfel.

La fel, nu cred că naționalismul este o formă de regresie ca atare. Trebuie făcută o distincție între un grup național care simte o mândrie bine-meritată față de realizările sale și genul de sentiment naționalist sau șovinism care este motivat de nevoia de a ridica o parte prin denigrarea celeilalte, adesea prin acte de intimidare și agresiune. Așa cum arătați și dumneavoastră, acest tip de naționalism tinde să fie însoțit de o intoleranță extremă față de dezacordul din interior. Dar mândria națională reală sau justificată ar trebui să fie baza unor relații mai bune în cadrul popoarelor și între acestea, nu mai rele.

Comentariile dumneavoastră de mai sus m-au făcut să revin la ceea ce am scris despre utilitatea considerării unui grup ca grup, și nu ca o pluralitate de indivizi. În continuare cred că această idee este valoroasă din punct de vedere tehnic. Am fost impresionată de abilitatea cu care terapeuții de grup sau de familie cu care am lucrat au observat și au înțeles ce se întâmplă în cabinet la nivel de

grup, în loc să fie atrași în acesta de experiența unui individ sau a unui grup mic de indivizi din cadrul grupului. Și l-am menționat deja pe Bion, care a scris despre tendințele din modurile în care grupurile psihoterapeutice pe care le gestiona după Primul Război Mondial se raportau la el ca la un lider, demonstrând așteptările puternice și nefondate pe care le aveau grupurile de la el: așteptări care nu ar fi fost neapărat în mintea unui individ oarecare din grup, dar care îi erau comunicate cu forță acestuia prin felul în care se comporta grupul, ca întreg.

Însă, concluzia care nu ar trebui trasă din acest tip de observație, în special observația că atitudinea grupului nu este prezentă în mod direct în mințile indivizilor din grup, este că grupul este ceva, iar indivizii din cadrul grupului sunt altceva. Este ușor să cazi în această capcană, pentru că cele două pot părea atât de îndepărtate. În rolul meu de formatoare, de exemplu, ajung împreună cu colegii mei la următoarea observație: „Grupul acela de studenți este atât de dificil, dar ia-i individual și e cu totul altceva".

Mie mi se pare că, atunci când un grup acționează în baza contribuțiilor despre care membrii individuali știu și pe care le stăpânesc în mod real și conștient, este o situație asemănătoare cu o democrație funcțională în viața unei națiuni, în care viața individuală și cea de grup sunt văzute ca strâns legate. Dar adesea prevalează fie în întregime, fie parțial, situația alternativă, în care un grup acționează în moduri care aproape sunt dincolo de înțelegerea indivizilor care îl compun sau, cel puțin, a multor dintre aceștia. În acest caz, comportamentul grupului ar putea fi înțeles ca rezultatul contribuțiilor tuturor indivizilor din cadrul grupului, indiferent cât de mare sau de mic ar fi acesta, dar mulți dintre acești indivizi nu sunt conștienți nici de natura contribuției lor, nici de faptul că au avut o contribuție. Experiența individuală și mentalitatea și comportamentul grupului din care face parte individul pot fi percepute ca fiind foarte disparate. Asta nu înseamnă că sunt disparate, ci doar că trebuie să ne străduim să înțelegem natura relației dintre ele.

După părerea mea, dificultatea, sarcina socială și psihologică, este ca indivizii să-și aprofundeze înțelegerea rolului lor în cadrul grupului, al rolului lor în întreg, iar grupul, fie el mic sau mare, să-i ajute în acest sens.

Mi se pare util să ne întoarcem la începuturile vieții, la nașterea unui copil într-o familie, pentru a înțelege mai bine natura sarcinii individului de a stabili o relație cu un grup. Se naște un copil și ceea ce știm este că, de la început, încă din pântece și în primele săptămâni și luni de viață, este în întregime dependent de mama sa sau de principala persoană care îl îngrijește, fiind acut conștient de prezența, dar și de absența ei — o întreagă poveste cu așteptarea și dorința să fie hrănit, spălat sau ținut în brațe. Dar cercetările recente privind observația bebelușilor au subliniat interesul intens pe care aceștia îl manifestă față de pluralitatea relațiilor în care se nasc: vocile părinților și ale fraților pe când ei sunt încă în pântece, durata și senzația relației părinteşti și ale celorlalte relații sociale ale mamei. Ceea ce îmi imaginez este că noi toți începem să ne facem idei încă de foarte devreme despre grupul social în care ne-am născut, despre natura relațiilor din cadrul acestuia și despre locul nostru în relație cu grupul.

Gândindu-ne la primele experiențe ale unui bebeluș cu viața de familie și socială, ne concentrăm atenția asupra unor anumite caracteristici ale relației individului cu grupul, ceea ce include măsura în care depindem de grup pentru viață, ajutor și stimulare, precum și faptul că ne confruntăm cu limitele propriei noastre importanțe. Suntem doar unul dintre atâția. Sunt relații din care suntem excluși și chiar și cei pe care îi iubim cel mai mult își îndreaptă atenția în altă parte decât la noi și văd lucrurile diferit, uneori extrem de diferit, față de noi. Toate acestea sunt destul de tulburătoare, dar cred că esențiale pentru a începe să înțelegem cât de cât ce se întâmplă în cadrul grupurilor sau, ar trebui mai degrabă să spun, în indivizii aflați într-un grup, la nivel primitiv.

Cel mai mic număr care formează un grup, din punctul meu de vedere, este trei. Motivul este că, pentru ca un grup să existe,

trebuie să fie cel puțin o relație din care un individ ar putea fi exclus, pe care ar putea sau nu să se bazeze, care ar putea sau nu să ofere ajutor și sprijin, dar care, cel puțin la modul potențial, este în afara experienței și controlului său direct. Cred că zicala bine-cunoscută: „În doi e o plăcere, în trei e deja aglomerație" exprimă foarte bine ambivalența esențială pe care o simțim față de grup.

Primul meu gând, când am citit ce ați scris despre naștere, a fost: „Născut într-un grup? Sigur că nu! Sigur că o familie nu este același lucru cu un grup!"

În momentul nașterii, suntem expulzați, în ciuda protestelor, dintr-un paradis senzual într-o lume ostilă în care, așa cum se dovedește, va fi o singură prezență protectoare și nu pe de-a-ntregul de încredere: mama. Cel puțin așa mi se pare mie; și la fel i s-a părut și lui Freud, dacă nu mă înșel.

Ideea că lumea este fundamental ostilă nou-născutului poate părea paranoică, dar nu este în întregime fantastică. La urma urmei, în lumea animală, nou-născuții neajutorați sunt prada aleasă a prădătorilor.

Astfel, a fi născut în *poate să nu fie o chestiune așa simplă cum spuneți: grupul poate rezista și chiar fi ostil nou-venitului.*

Al doilea meu răspuns, după mai multă reflecție, este următorul: trebuie ca întotdeauna câmpul de forțe în care apare copilul să fie definit de triunghiul mamă, tată și bebe? Deși triunghiul poate părea modul corect în care să vorbim despre primii născuți sau despre copiii născuți în familii mici, nucleice, nu ar fi ciudat să aplicăm triunghiul, să spunem, celui de-al zecelea copil al unei familii, care nu are numai o mamă și un tată, ci aproape imediat și o mulțime agitată de frați și surori, și bunici, și veri, și mătuși, și unchi — unui al zecelea copil a cărui primă sarcină intelectuală pe lume trebuie să fie să deslușească cine sunt toți acești oameni, care dintre ei sunt relevanți și care nu pentru propriul bine? Cu alte cuvinte, pentru un teoretician a cărui imagine despre familie se bazează pe cum au fost familiile de cele mai multe ori în istorie și

în majoritatea societăților umane, spre deosebire de un teoretician a cărui imagine despre familie cuprinde mama, tata și 2,1 copii, experiența intrării (nașterii) într-o familie trebuie să semene mult cu cea a intrării într-un grup mare de străini, a cărui primă caracteristică (față de familia nucleică) este aceea că nou-născutul nu este centrul atenției grupului și, într-adevăr, ar putea avea nevoie să-și exercite toate puterile micuțe pentru a fi băgat măcar în seamă.

Acum pur și simplu abordez niște lucruri despre care ați vorbit deja.

Dumneavoastră sunteți mult mai puțin severă în privința naționalismului decât mine. Recunosc, nu-i prea văd beneficiile, nici măcar atunci când se limitează la a sărbători realizările națiunii-grup. Când națiunile nu se definesc prin crearea sau originea comună (națiune vine de la nascor, *a se naște), ceea ce în practică a însemnat rasă, se definesc prin comparație cu alte națiuni, adică își reclamă apartenența la o identitate comună în baza unei calități negative (noi, islandezii, nu suntem danezi; noi, pakistanezii, nu suntem indieni etc.). În această privință, națiunea definită negativ este diferită de o credință, unde identitatea grupului se bazează pe convingeri și datini comune, sau de o ghildă a meșteșugarilor, unde identitatea grupului se bazează pe trecerea unui set de teste de către fiecare membru.*

În timp ce experiența mea cu naționalismul a fost în general nefericită, a dumneavoastră pare să fi fost destul de inofensivă. Acesta ar putea fi un motiv suficient pentru perspectivele noastre diferite. Dacă noi doi am fi istorici, punctul dumneavoastră de pornire ar fi că naționalismul ar putea fi o forță a binelui, în timp ce al meu ar fi că retorica naționalismului ascunde motivații mai obscure. Plecând de la aceste puncte opuse, am putea începe să construim interpretări opuse ale istoriei, diferite ca perspectivă, dar perfect acceptabile drept contribuții la dezbaterea istorică mai vastă.

Dar nu suntem istorici și cred că amândoi am dori să explorăm mai profund aceste diferențe. Astfel, de exemplu, dumneavoastră ați putea obiecta că nu este suficient să plecăm de la premisa că,

oricând o persoană se alătură unui grup, aceasta suferă o regresie psihologică, dat fiind că premisa respectivă nu este analizată. Şi, oricum, aşa cum aţi arătat, cum poate grupul să fie mai primitiv mereu (prin urmare, mai prost) decât individul când atât de multe dintre cele mai mari realizări umane au fost obţinute de grupuri? (Bănuiesc că vă gândiţi la ceva de genul marilor catedrale din Europa.)

Aşa că daţi-mi voie să lansez câteva gânduri despre grupuri (apartenenţă şi realizări) de la care să pornim.

(1) Unele proiecte de grup — transformări ale peisajului fizic, precum îndiguirea râurilor sau terasarea coastelor de deal — au fost realizări eroice care au uşurat viaţa pentru generaţii după aceea. În special în vremurile de dinaintea dezvoltării tehnicii, aceste rearanjări ale suprafeţei pământului nu puteau fi realizate decât prin eforturile comune ale unui număr uriaş de oameni care lucrau disciplinat, conform unui plan unic. Despre astfel de proiecte organizate ierarhic, aş observa numai că majoritatea participanţilor nu se ofereau voluntari să lucreze şi că, deşi ajungeau să urmeze ordinele, nu ajungeau niciodată să le şi dea.

(2) Sistemele de software pentru computere, precum Windows, nu sunt niciodată opera unei singure minţi. Scrisul este conceput din start ca proiect de echipă şi este organizat modular: sistemul proiectat este împărţit într-un set de module şi fiecare modul este atribuit unui individ sau unei echipe pentru a scrie. Când modulele sunt conectate şi sistemul, ca întreg, devine operaţional, nu există o singură persoană care să ştie în detaliu cum funcţionează.

Abordarea modulară este vizibilă peste tot în zilele noastre, fie că vorbim despre obiecte fabricate, precum maşinile, fie despre structuri nemateriale, precum software-ul de computer.

Marx şi Engels au observat consecinţele umane ale diviziunii muncii în fabricile din Marea Britanie din epoca victoriană, când un muncitor putea să-şi petreacă întreaga viaţă făcând şuruburi, fără să vadă vreodată produsele din care urmau să facă parte şuruburile. Alienarea muncitorului de fructele muncii sale, spuneau

Marx și Engels, duce la un fel de indiferență psihică ce îi infectează toate relațiile cu lumea.

Nu aș vrea să împing prea departe asemănările dintre alienare — ceea ce dumneavoastră numiți senzația de a fi disparat — și regresia psihică. Cu toate acestea, diviziunea muncii este fundamentală pentru economia modernă, în care majoritatea proiectelor sunt prea complexe și de amploare pentru o singură pereche de mâini sau, când vine vorba despre munca intelectuală, prea vaste pentru ca o singură inteligență să le cuprindă în detaliu. În aceste condiții, experiența de muncă a unui grup angajat într-o activitate modulară (o „echipă") poate fi la fel de alienată ca aceea a unui muncitor individual. Ca individul, și echipa poate lucra într-un soi de celulă opacă, îndeplinind instrucțiuni venite de sus, și izolată de colegi (folosesc cuvântul „colegi" cu ceva îndoieli), la rândul lor aflați în propriile celule opace.*

(3) Cum ajunge cineva să devină membru al unui grup? Părerea mea este că, în marea parte a timpului, pur și simplu ne trezim că aparținem unui grup, nu alegem să ne alăturăm unuia în mod liber și conștient. Așadar, ne naștem într-o *națiune, o clasă, o castă, o rasă, o religie. La o vârstă fragedă, suntem trimiși la școală, unde intrăm într-un grup de colegi pe care nu i-am mai văzut niciodată. Chiar și când, ca adulți, ne alegem liber o slujbă, rareori știm dinainte cine ne vor fi colegii. În aceste cazuri, putem spune că suntem* aruncați în *grup.*

Dumneavoastră sugerați că statutul de membru al unui grup, resimțit puternic, sentimentul de apartenență nu trebuie însoțite de regresie în sens psihologic. Eu aș sublinia altceva. Aș spune că statutul involuntar de membru al unui grup duce adesea la comportament regresiv, ca o modalitate de a bloca sentimentul neplăcut de neapartenență, dublată de imposibilitatea de a ieși din grupul respectiv. Această regresie este ca atunci când te îmbeți intenționat pentru a anestezia niște sentimente greu de suportat.

Din statutul de membru al unor grupuri mari involuntare, precum religia, casta sau națiunea, nu am nicio îndoială că putem

extrage o senzație enormă de siguranță, validare și chiar mândrie. Dar apartenența la un grup de care nu poți scăpa poate fi și cauza unei certe de-o viață, cu efecte debilitante.

Ați declanșat discuția noastră despre regresia în grup vorbind despre experiențele dumneavoastră în serviciul de sănătate, iar eu am răspuns invocându-mi propria experiență ca făcând parte dintr-un public ce asculta muzică. Îndrăznesc să propun o teză: a face parte dintr-un grup format printr-un interes comun (pentru o interpretare muzicală, un joc de fotbal, un lider politic sau Führer, chiar și un film) este complet diferit de a face parte dintr-un grup format de niște structuri superioare cu scopul de a efectua o sarcină. În primul caz, grupul este amorf și nu are un număr exact; în al doilea caz, el este structurat și are un număr precis de membri. În primul caz, statutul de membru este o chestiune privată: te poți retrage oricând, fără să dai vreo explicație. În al doilea caz, faci parte din grup în baza unui contract și nu te poți retrage fără penalizare. Aș putea continua cu înșirarea diferențelor, dar ceea ce vreau să afirm este simplu: că o teorie psihologică suficient de cuprinzătoare pentru a include ambele tipuri de grupuri ar fi probabil stupidă. Tipul de grup la care se gândeau Le Bon și Freud era primul, caracterizat de o disoluție a limitelor Eului. Al doilea tip de grup, cel care se întâlnește în birouri, școli și spitale, mi se pare mai interesant și, de asemenea, mai analizabil.

Propria mea experiență a fost mai degrabă în sălile de clasă decât în spitale; de asemenea, în departamente academice, în cazul cărora s-au observat adesea tendințe capricioase și copilărești. Ceea ce numim problema disciplinei în sala de clasă este aproape invariabil o problemă de gestionare a comportamentului regresiv. Nu este vorba că vreun copil sau altul amenință să preia comanda grupului de la profesor (adică să-l ucidă pe tată). Mai degrabă, problema este că ordinea în sala de clasă este continuu încălcată („de îndată ce-mi întorc spatele") de zgomote nearticulate, adesea obscene, de acte agresive sau antisociale (lovituri clandestine, tragere de păr, exhibiționism), stupiditate intenționată și așa mai departe.

Este ca și cum copiii ar regresa anarhic la prima copilărie; pentru a-i face „să fie cuminți", adică „să se poarte conform vârstei lor", este nevoie de un efort imens din partea profesorului, un efort care depășește mijloacele psihice ale unora. În vremurile de demult, în numele disciplinei, se apela adesea la demonstrații de violență fizică cu titlu de exemplu — un comportament regresiv de alt tip.

Comportamentul regresiv poate persista pe întreaga durată a anilor de școală. Nu lipsește nici în rândul studenților. Este greu de înțeles dacă nu o vedem ca pe o formă de protest. Protest față de ce? La nivel individual, față de aruncarea într-un grup fără voia noastră; la nivel de grup, față de impunerea unei ordini de sus. Așadar, copilul vrea să fie liber, ceea ce înseamnă să poată alege, după bunul plac, dacă să fie singur sau în grup; de asemenea, să fie liber să aleagă în ce grup să intre.

N-ar trebui să uităm că, la origini, în Anglia secolului al nouăsprezecelea, educația obligatorie universală era o formă de încarcerare sub alt nume. Obiectivul său declarat era să înzestreze fiecare copil din țară cu cei trei R[7]*, dar urmărea, de asemenea, să strângă copiii de pe stradă în timp ce părinții lor erau la muncă.*

La polul opus al clasei școlare, grupul constituit de sus după criterii raționale precum vârsta, abilitatea academică și așa mai departe, se află gașca, grupul care se formează singur, din interior, în baza unor motive greu de pătruns din afară și care pur și simplu trebuie numite afinități elective.

La școală, se pune presiune asupra fiecărui copil să aparțină unei găști, fie ea mică sau mare. Presiunea vine din cultura colectivă moștenită a copiilor, dar și de la niște forțe interne obscure. Copilul care nu aparține niciunei găști este nefericit și este făcut să se simtă nefericit. Bănuiesc că psihologia găștii din copilărie este un domeniu de explorare chiar și mai bogat decât psihologia sălii de clasă.

7 *Reading, Writing and Arithmetics*: cititul, scrisul și aritmetica. (*N. trad.*)

Efortul colectiv la care mă gândeam nu era o catedrală sau o piramidă, ci medicina socializată sub forma Serviciului Național de Sănătate din Marea Britanie (NHS). Spre deosebire de muncitorii sclavi pe care îi descrieți, doctorii și asistentele din NHS și-au făcut treaba în general cu multă dedicație. În multe dintre serviciile mai bune, angajații colaborează pentru a asigura îngrijire pacienților, mândrindu-se cu realizările lor comune.

Mă tem că toate acestea se schimbă. Tocmai a fost publicată o anchetă privind ratele mari de deces în ceea ce se numește un Trust NHS (o anumită organizație a NHS)[10]. Concluzia anchetei este că managerii au fost atât de preocupați de rezultatele financiare și de atingerea unor obiective externe stabilite de guvern, încât grija de bază pentru pacienți s-a dus pe apa sâmbetei. NHS este în prezent pradă alienării pe care o descrieți: în ciuda discursurilor despre îngrijire, guvernul și managerii NHS lucrează pentru un singur scop, și anume profitul și pierderea, iar personalul aflat în contact direct cu pacienții lucrează pentru un alt scop. Acum suntem un grup mare, disfuncțional și foarte nefericit.

Cu siguranță cred că familia este un grup: unul mic, de acord, dar un grup, în esență. Dar și mai important, cel puțin pentru ce ne interesează pe noi, cred că familia este locul unde învățăm sau nu reușim să învățăm prima oară despre viața de grup în sensul de a renunța la exclusivitatea unei relații de unu la unu și de a fi unul dintre mai mulți sau unul în relație triunghiulară cu ceilalți.

Sigur, aici mă refer la situația oedipiană*, povestea pe care se centrează psihologia freudiană în ceea ce privește mutarea de la o relație de două persoane la una de trei persoane.

Înainte să ne gândim la ce ar putea să ne spună această poveste despre modul în care indivizii se raportează la grupuri, trebuie să luăm în considerare aspectul relevanței, deoarece, așa cum pe bună dreptate arătați, majoritatea familiilor din lume nu constau dintr-un triunghi simplu format din mamă, tată și bebe. (Deși aș menționa că există o semnificație universală în faptul că așa începem cu toții, indiferent de ce se întâmplă pe urmă. Pentru noi toți, împerecherea

dintre mamă și tată, așa-numita activitate sexuală, ascunde o fascinație profundă, dar interzisă, o fascinație atât de greu de acceptat de mintea noastră conștientă, încât este adesea exprimată printr-o indiferență ciudată, inexplicabilă, sau prin repulsie, prin insistența că e ceva la care nu putem sau nu trebuie să ne gândim sau să știm.)

Psihanaliștii pot înfuria oamenii vorbind de parcă modelul învechit, demodat de familie ar fi și norma, și idealul, de parcă, pentru producerea de ființe umane sănătoase din punct de vedere mental, s-ar prescrie peste tot numai o formă anumită și limitată de viață de familie convențională, din clasa de mijloc. Dar în gândirea psihanalitică contemporană, evoluția oedipiană este conceptualizată sub formă de etape ale reprezentării mentale a relațiilor și nu de contribuții la relațiile concrete cu figuri externe.

Anticipând o clipă, acest lucru înseamnă că, în funcție de psihologia situației, un copil cu un singur părinte sau un copil dintr-o familie mare poate atinge un nivel de gândire reflexivă — despre sine în relație cu ceilalți — pe care un copil dintr-o familie cu doi părinți nu-l poate atinge. Repet, este o chestiune internă, nu externă.

Ca să revin la începutul poveștii oedipiene, așa cum este aceasta repovestită de psihanaliștii contemporani: prima etapă sau scenă din teatrul minții bebelușului implică două obiecte, atât putând cuprinde în acest moment mintea și trupul mici ale acestuia. Este sinele bebelușului, care în primele câteva luni, aproximativ, nu este simțit ca un sine, ci mai degrabă ca sursa nevoilor, ce iau forma senzației de foame, de frig sau de durere. Apoi, este Celălalt, care la început nu este văzut ca o altă persoană, ci ca obiecte și părți de obiecte care răspund sau nu nevoii: sânul care satisface, sânul care frustrează, brațele care oferă căldură și îmbrățișare, brațele care nu vin. Este nevoie de câteva luni bune — cam șase, se consideră — ca să apară imaginile mentale ale unui sine în relație cu o altă persoană întreagă.

În psihologia freudiană, există sinele care există de la început, apoi sinele în relație cu altul (prima noastră lecție de dragoste și ură, satisfacție și frustrare). Apoi, este sinele în relație cu altul care,

la rândul său, este în relație cu altul (prima noastră lecție de moralitate, de comportament astfel încât să îndeplinim nevoile și dorințele altora). În psihologia lui Klein, este sinele în relație cu altul încă de la început, din pântece. Sinele independent de relații nu există.

Integrarea diferitelor părți care compun experiența celuilalt în forma unei alte persoane întregi anunță, așa cum am descris mai sus, ceea ce Klein a numit „poziția depresivă": o stare de spirit care poate cuprinde complexitatea și ambivalența. Celălalt, de obicei în forma mamei, devine mai clar pentru bebelușul în dezvoltare ca o persoană autonomă, cineva care provoacă sentimente de frustrare, dezamăgire și dor, alături de sentimente de dragoste, calm și satisfacție.

După părerea mea, abilitatea de a-i vedea pe ceilalți ca pe niște ființe complexe, capabile de bine, de rău și de nuanțele de gri dintre acestea, precum și de a tolera frustrarea și ambivalența este esențială pentru un angajament constructiv în viața de grup. Este unul dintre lucrurile care încep să facă posibilă apropierea oamenilor pentru a lucra, în timp și cu efort, la o abordare comună a unei probleme. Dacă unii sau mulți dintre membrii grupului nu ar avea această abilitate, grupurile ar cădea pradă gândirii de tipul noi-și-ei, fie spărgându-se în bisericuțe sau grupulețe, fie organizându-se la perceperea unui dușman străin.

Un aspect important ce trebuie subliniat aici este că sarcinile de dezvoltare asociate cu poziția depresivă nu sunt considerate niște lucruri pe care le facem o dată și gata, pe urmă uităm de ele. Nu dobândim pentru totdeauna abilitatea de a simți complexitate și ambiguitate. Ci aceste sarcini sunt conceptualizate în cadrul psihanalizei ca teme care reapar de-a lungul ciclului vieții, în special în momente de stres și evoluție.

Se crede că măsura în care mintea în creștere finalizează munca de integrare afectează puternic capacitatea acesteia de a absorbi un al treilea obiect sub forma reprezentării interne a relației dintre obiectul său primar și un altul, fie acesta partenerul unui părinte sau al unui îngrijitor, un frate sau un interes ori o activitate. Presupunerea

este că, dacă bebelușul este sigur în relația sa primară, dacă este sigur de accesul lui la persoana de care depinde cel mai mult, este mai posibil să se gândească să o împartă.

Abilitatea de a construi un spațiu în mintea proprie pentru relațiile altora — pentru existența independentă a unor astfel de relații ca sursă de creativitate asupra căreia avem control limitat, dar de care ne putem folosi și pe care ne putem baza — de asemenea determină, după părerea mea, felul în care abordăm munca în cadrul unui grup. Într-o lucrare memorabilă, Ronald Britton a numit această abilitate „gândirea într-un spațiu triunghiular", referindu-se la capacitatea de a ne asuma o a treia poziție pentru a ne observa în relație cu un altul[11]. În această schemă, dezvoltarea oedipiană reprezintă baza pentru un anumit tip de gândire reflexivă — un tip de gândire care probabil va influența evoluția constructivă sau regresivă a dinamicii grupului, dat fiind că o mare parte din ceea ce facem în grupuri este să acționăm sau să reacționăm la ceea ce se întâmplă între alți oameni.

După părerea mea, abilitatea de a include în minte o a treia persoană determină capacitatea de a include o a patra, a cincea, a șasea persoană și așa mai departe. Trei înseamnă de la trei în sus.

Individul care nu suportă să fie exclus din relațiile altora poate adopta o poziție autoritară, căutând să controleze activitățile altor persoane din grup și interpunându-se între alții astfel încât singura persoană la care se raportează în mod semnificativ este liderul. Ne referim la această formă de conducere când vorbim despre principiul „divide și condu". Sau se poate retrage din grup, negându-și încrederea în el și anulându-și orice posibilitate de relație triunghiulară. Sau ar putea acționa în cadrul grupului de parcă acesta ar fi o serie de relații de două persoane, împărtășind secrete și conspirații cu alți indivizi și evitând orice semnificație a grupului ca organism colectiv, compus din mai multe persoane.

Aș putea continua... Dar ideea este că modul în care fiecare membru individual al grupului a internalizat experiențele familiale timpurii va afecta situația grupului extern. Aceasta va determina

natura și nivelul implicării membrilor în viața grupului, cerințele lor și așteptările de la ceilalți, atât la nivel conștient, cât și inconștient, precum și puterea creatoare sau distructivă invocată din adâncul lor de către situația grupului.

Capitolul 9

Mentalitatea grupului în colective care nu se bazează pe familie, precum găştile de tineri sau armatele. Melanie Klein despre mamă şi copil. Statutul ştiinţific al teoriilor despre experienţa copilăriei timpurii. Rolul proiecţiei simpatetice pentru înţelegerea experienţei celorlalţi. Identificările simpatetice ca ficţiuni; statutul de ficţiune al teoriei lui Klein. Angajamentul dintre fiinţele umane ca angajamentele dintre ficţiuni. Idealul de psihologie terapeutică pregătită să lucreze cu ficţiuni. Găştile şi statutul de membru al unei găşti: experienţa personală. Aspectele psihicului unei găşti ce scapă unei psihologii a individului.

Rolul Altuia în deschiderea proprie către cunoaşterea de sine. Adevărul eu-şi-tu în cabinetul de psihoterapie. Munca creativă a părintelui pentru creşterea copilului astfel încât acesta să înţeleagă experienţa. Winnicott despre dezvoltarea sinelui fals. Cunoaşterea reală a celuilalt — faţă de cunoaşterea asemănătoare ficţiunii. Proiecţia aşa cum este aceasta experimentată în interacţiunile sociale de zi cu zi. Proiecţia în teoria psihanalitică. Proiecţia din cadrul grupurilor. Regresia. Atitudini tolerante şi mai puţin tolerante faţă de fantasmă în profesia terapeutică din Marea Britanie. Poziţia ortodoxă cu privire la simbolizare. Anne Alvarez despre înţelegerea dinăuntru a jocului copilului.

Aproape că nu mai este nevoie să menţionez că în spatele schiţei pe care o propuneţi pentru a reflecta la experienţa de la începutul vieţii se află un corp imens de literatură psihologică. Eu cunosc

această literatură numai la cel mai schematic și amator nivel. Dar înțelegerea noastră de la început a fost că un amator și un străin de domeniu ca mine ar putea avea o contribuție. Așa că dați-mi voie să vă răspund la fondul scrisorii, iar apoi să îndrăznesc un comentariu general despre cum văd eu perspectiva kleiniană asupra Sinelui (sinele bebelușului, care nu este încă un sine dezvoltat) și a Altuia.

Dumneavoastră spuneți, în esență, că ceea ce învățăm din experiența noastră cu triunghiul oedipian va fi fundamental, ba chiar poate determina succesul nostru ulterior în colaborarea cu grupurile. În acest sens, nu vă temeți să folosiți cuvântul care începe cu „u": spuneți că afirmația dumneavoastră este universal valabilă. Astfel, respingeți implicit noțiunea pe care am lansat-o eu mai devreme: că nu este nevoie ca familia să fie un model pentru grup și că, prin urmare, pentru a înțelege cum funcționează grupurile, este posibil să avem nevoie de o psihologie care să nu se bazeze pe familie, în special pe triunghiul oedipian.

Pentru a organiza discuția, ar putea fi o idee bună să subliniem ceea ce înțelege fiecare prin grup. Exemplul dumneavoastră de grup (în afară de grupul familial) este Serviciul Național de Sănătate sau, mai exact, anumite unități din cadrul NHS. Un astfel de grup este specific din punct de vedere cultural și istoric; cât de mult putem generaliza plecând de la el rămâne de văzut.

O psihologie de grup care să-și merite numele trebuie, după părerea mea, să acopere o gamă mai largă de grupuri. Un exemplu relevant ar fi gașca de băieți sau de tineri pe care am menționat-o în ultima noastră discuție, un grup care nu este legat în mod evident de o familie. Un exemplu și mai dificil este reprezentat de armată sau, dacă armata în totalitatea ei este prea mare pentru a fi considerată un grup, atunci de unitățile ce compun armata.

Spun că armata este un caz dificil deoarece armata are propriile idei despre psihologia dezvoltării și despre modelele de relaționare cu alții, pe care noii recruți le aduc cu ei din experiența lor familială. Antrenamentul din armată începe cu o eliminare intenționată

a tot ceea ce recrutul a învățat despre relațiile cu ceilalți, inclusiv considerarea celorlalți drept ființe complexe și tolerarea ambivalenței (citez din cuvintele dumneavoastră). Nu voi intra în detalii. Voi spune doar că scopul reformării minții recrutului este producerea unui soldat ascultător, care va funcționa bine într-un grup.

Puteți obiecta că reformarea psihologică practicată de armate nu este decât condiționare comportamentală. Dar adevărul este că, după propria definiție a funcționării, antrenamentul din armată produce grupuri care funcționează mai bine decât majoritatea celorlalte grupuri, inclusiv unitățile NHS. O bună teorie a psihologiei de grup ar trebui să includă grupurile în stilul armatei cu propria psihologie în stilul armatei.

Dați-mi voie să trec la ceva cu totul diferit: ceea ce spune Melanie Klein despre experiența din prima copilărie.

Teoria lui Klein, la fel ca multe teorii psihologice, are un statut dublu interesant. În primul rând, este o ipoteză științifică deloc diferită, în esență, de ipotezele din științele naturii. Postulăm ipoteza, apoi o verificăm în baza datelor relevante. Atâta timp cât datele nu contrazic ipoteza, ipoteza este confirmată sau, cel puțin, nu este infirmată. În al doilea rând, însă, din moment ce este o ipoteză despre experiența umană, noi, ca ființe umane, putem avea și avem intuiții proprii cu privire la corectitudinea acesteia. Cu excepția cazului în care suntem pozitiviști riguroși și insistăm să explorăm psihologia umană exact la fel cum am explora psihologia șobolanilor, aceste intuiții joacă un rol substanțial în acceptarea sau nu a ipotezei.

De exemplu, teoriile cu privire la psihologia bebelușului se referă adesea la nevoile *acestuia. Nu ni se pare necesar să dăm o definiție științifică nevoii deoarece, în baza experienței proprii, putem intui ce este o nevoie și chiar cum se simte. Eu le numesc intuiții* simpatetice.

(Nu mai este nevoie să precizez că intuițiile noastre nu sunt un ghid de încredere către adevăr și chiar ar putea fi nevoie să le eliminăm în mod conștient: gândiți-vă, de exemplu, la imaginea

lumii oferită de fizica cuantică, care în cea mai mare parte este contrară intuițiilor noastre.)

Am mai abordat și înainte subiectul simpatiei și al identificării simpatetice. În linii mari, văd simpatia ca pe o facultate înnăscută a ființelor umane, care se poate dezvolta sau nu, se poate atrofia sau nu, poate fi cultivată sau nu; de asemenea, o văd capabilă să se extindă dincolo de ființele umane, la alte forme de viață.

Identificările simpatetice ne permit să intrăm în alte vieți și să le trăim din interior. Se subînțelege că celelalte vieți pe care le trăim în acele momente nu sunt neapărat viețile reale ale persoanelor cărora le aparțin. Chiar când viața cealaltă pe care o trăim (deocamdată) nu este una reală, ci genul de viață cu care ne întâlnim când citim romane, nu trăim neapărat viața reală a celuilalt — gândiți-vă la interpretările foarte diferite pe care diverși cititori le dau personajelor din romane.

Aș susține că identificările noastre simpatetice au un statut ca de ficțiune și că pe intuițiile noastre simpatetice ne putem baza numai pentru a produce adevăruri ficționale.

Din acest punct, vreau să fiu foarte prevăzător în raționament, să-mi limitez observațiile la ipoteze despre psihologia umană, în special despre psihologia copiilor mici.

Ceea ce spune Melanie Klein despre copiii foarte mici nu contrazice datele empirice despre comportamentul bebelușilor. Prin urmare, ceea ce spune ea are statutul unei ipoteze valide — validă până la infirmare. Cu toate acestea, o parte din atractivitatea teoriei sale stă în interesul pentru intuiție. Astfel, puteți scrie cu ușurință despre sinele unui copil mic fără structură, pur și simplu ca un loc al foamei, al frigului sau al durerii. De asemenea, puteți scrie despre un sân care apare și dispare în mod frustrant, reprezentând toată lumea care este non-„sine".

De unde provine încrederea dumneavoastră? Bănuiesc că răspunsul ar fi că vă puteți imagina o astfel de existență; vă puteți proiecta simpatetic în ea; pe scurt, puteți fi un astfel de bebeluș. Identificarea este consolidată de conștiința faptului că bebelușul

în viața căruia vă proiectați sunteți sau ați fost chiar dumneavoastră. Deși nu vă puteți aminti conștient că erați bebeluș, trebuie să fi fost.

Nu vreau să fiu cârcotaș, dar adevărul este că singura modalitate prin care putem avea acces la propriile stări mentale din trecut este memoria. Îmi aduc aminte cât de speriat eram. Îmi aduc aminte cât de mult îl iubeam. *Dar nu ne putem aminti cum era ca nou-născut, la fel cum nu ne putem aminti cum era viața în pântece. Dintr-un motiv sau altul, Dumnezeu nu ne-a dat această capacitate. Când, prin simpatie, ne locuim sinele nou-născut, locuim o ficțiune.*

Ficțiunile nu sunt nici adevărate, nici false, în sensul normal al acestor cuvinte. Poate exista un alt sens în care acestea pot fi adevărate sau false, dar acela nu este relevant aici. Pentru ceea ce mă interesează, este suficient să spun că teoria lui Klein privind experiența nou-născuților este o ficțiune. Dumneavoastră credeți că este reală, iar eu tind să fiu de acord. Cu toate acestea, este o teorie fictivă, o poveste despre ce înseamnă să fii bebeluș.

Discuția noastră mă trimite cu gândul la un eseu al filosofului Thomas Nagel, care a căpătat un statut aproape scriptural și care este intitulat „Cum este să fii liliac?"[12]*. Strategia crucială a lui Nagel constă în distincția dintre două forme ale întrebării:* Cum ar fi pentru o ființă umană să fie liliac? *și* Cum e pentru un liliac să fie liliac? *În prima formă, spune el, întrebarea poate primi un răspuns; în a doua, nu.*

Eu nu sunt de acord cu Nagel. Cred că, printr-un efort extraordinar de proiecție simpatetică, putem avea o scurtă intuiție despre ce înseamnă pentru un liliac să fie liliac. Dar asta nu înseamnă că putem pretinde că avem intuiții despre ce înseamnă cu adevărat pentru un liliac să fie liliac. După Nagel, singura cunoaștere reală și adevărată pe care o putem avea cu privire la cum este să fim oricine sau orice pe lume este o formă de cunoaștere a cum este să fim noi înșine. Altfel de cunoaștere poate fi adevărată, dar adevărul său este adevărul ficțiunilor. Asta include și a ști cum e pentru un nou-născut să fie nou-născut.

Faceți o afirmație clară și convingătoare: singurul lucru despre care putem ști adevărul suntem noi înșine. Dar, pentru un terapeut care încearcă să ajute oamenii în suferință, pur și simplu nu este relevant dacă ceva este adevăr sau ficțiune în termenii filosofici pe care îi prezentați. Am mai discutat despre acest lucru. Eu nu sunt filosof, sunt psiholog, iar dacă mă frământ în legătură cu natura exactă a adevărului, cu A mare, nu o să rezolv situația cu care mă confrunt, și anume o ființă umană, de obicei într-o stare de profundă suferință și confuzie, care vrea compătimire și înțelegere.

De obicei, ceea ce contează cel mai mult pentru persoana care caută ajutor este tipul de relație care-i este disponibil în sala de consultații. Și astfel, un amestec de adevăr și ficțiune, oricât ar fi de nesatisfăcător din punct de vedere filosofic, oferit de cineva care încearcă cu toată inteligența, compasiunea și înțelegerea de care este capabil să-și imagineze dinăuntru situația celeilalte persoane, merită mult mai mult decât un adevăr pur și singuratic. Un adevăr eu-și-tu, un adevăr relațional, este mult mai valoros decât unul mai separat și mai sigur.

Să dezvolt: poate că din punct de vedere filosofic, nu ne putem cunoaște decât pe noi sau noi suntem singurul mijloc prin care putem cunoaște orice. Dar teoria psihanalitică a relațiilor umane — o teorie puternică, după părerea mea — afirmă că adevărata autocunoaștere nu e ceva ce poți realiza singur, și că ne bazăm pe ceilalți ca să ne cunoaștem pe noi înșine. De asemenea, aceasta lansează o teorie cum că depindem de alții în fazele timpurii ale dezvoltării pentru a învăța cum să știm.

Asta înseamnă că un nou-născut are nevoie să fie învățat de un altul pentru a începe să se gândească și să știe despre sine. El are nevoie ca experiența nerostită să primească un nume, ca experiența brută, nemediată să fie încadrată. Așadar, actul de imaginație creativă pe care un părinte sau un îngrijitor îl face pentru a se gândi cum este să fii bebeluș și, în special, cum este să fii acest bebeluș contribuie la primul sentiment al bebelușului cu privire la adevărul despre sine. Vedeți părinți făcând acest exercițiu creativ tot timpul,

stând cu un bebeluș și întrebându-se ce simte, ce îl mulțumește sau îl irită, înțelegând în locul bebelușului un anumit tip de comportament sau de răspuns.

Presupunerea este că, cu cât o persoană a cunoscut mai mult acest tip de îngrijire, cu atât va fi mai capabilă în copilărie și mai târziu să înceapă să știe adevărul despre sine și, prin extensie, adevărul despre alții.

Psihanalistul Donald Winnicott a scris mult despre subiectul autenticității[13]. El a construit noțiunea de „sine fals", care se dezvoltă atunci când copilul mic absoarbe prea mult din adevărul altuia în detrimentul propriei capacități emergente de a se cunoaște pe sine. Metafora hrănirii cu forța a fost folosită de Winnicott pentru a descrie felul în care hrana externă, în cazul acesta una simbolică, poate fi dată cu forța copilului sau absorbită de el en-gros în loc să i se dea cu precizie, ca răspuns la apetitul său de cunoaștere.

Îmi vine în minte o pacientă curentă a cărei principală problemă este că se gândește încontinuu și compulsiv la alții, atât de mult, încât știe foarte puține despre ea însăși. Poate vorbi cu autoritate despre alții, despre sentimentele, motivațiile lor și așa mai departe. Dar când vine vorba să se gândească la ea, se blochează. Părinții ei au fost intens preocupați de propriile necazuri considerabile când era ea mică, iar ea trebuia să facă față sentimentelor și supărărilor altora în loc să fie ajutată să și le confrunte pe ale sale. Modul ei de apărare pare să fi fost negarea existenței oricăror sentimente și supărări proprii; în mintea ei, este ca și cum alți oameni sunt reali, iar ea nu e; alți oameni au sentimente despre care se poate ști, ea nu are. În cadrul terapiei, o ajut să-și construiască un sentiment al sinelui, iar ea este sensibilă — ceea ce este de înțeles — la măsura în care îi impun felul meu de a înțelege lucrurile și la cât de capabilă sunt să mă ocup corespunzător de ea.

Este adevărat că o mare parte din timpul petrecut cu alții trebuie să lucrăm din greu, cu mari eforturi, cum spuneți dumneavoastră, pentru a înțelege cum e să fii în locul lor. Dar dacă e să credem teoria psihanalitică a proiecției*, sunt posibile momente în care să

înțelegem relativ nedistorsionat cum e să fim altcineva. Ni se comunică inconștient ceva astfel încât suntem făcuți să simțim ceva în numele altcuiva, dacă vreți, să gustăm cu adevărat, absolut, cum este să fim altcineva. Ideea este că oamenii fac asta cu aspecte nedorite ale sinelui și că o astfel de comunicare se bazează și pe dorința de a nu ști ceva despre sine, și pe speranța sinceră, oricât ar fi de ambivalentă, că vor înțelege.

Exemplul pe care îl folosesc mereu când predau este acela al bătăușului, al persoanei dornice să-i facă pe alții să se simtă mici și intimidați, ca să nu trebuiască să se simtă chiar ea astfel. Majoritatea oamenilor știu acest lucru despre bătăuși. Dar sunt și oameni care ne fac să ne simțim deștepți sau amuzanți, sau plictisitori, sau ciudați și merită să ne punem întrebarea dacă există vreun aspect al răspunsului nostru care poate fi cel mai bine înțeles ca proiecție: un aspect al celuilalt care ne-a fost transmis spre păstrare, cum ar veni, în loc de o comunicare directă de la o persoană la alta. Să luăm ca exemplu un profesor al cărui talent de a-i încuraja și promova pe alții se bazează pe încrederea în propriile cunoștințe și abilități, dar și un profesor care își manifestă aceeași abilitate evidentă în detrimentul sau din cauza unei lipse uimitoare de încredere în el însuși. Acești oameni dau altora ceea ce nu-și pot asuma singuri.

Conform teoriei psihanalitice, proiectăm în alții părți din noi înșine de care vrem să scăpăm sau despre care nu știm și, astfel, urmând argumentul dumneavoastră, îi invităm pe alții, în mod activ, chiar dacă inconștient, să știe despre noi ceva ce noi nu știm. Ca terapeuți, suntem invitați să recunoaștem acest tip de comunicare după caracterul său străin, diferit, după faptul că, de exemplu, la începutul ședinței, pacientul era alert, dar acum se simte apatic sau plictisit, sau era foarte calm, dar acum simte panică. Din experiență, știu că adesea este foarte util să fim atenți la detaliile exacte ale acestui tip de experiență, pentru a afla ceva despre starea de spirit a pacientului.

Ce relevanță are acest lucru pentru reflecțiile noastre despre grupuri, nu sunt sigură. Fără îndoială, cred că, în cadrul grupurilor, are loc des o comunicare inconștientă sub forma proiecției. Indivizii sau subgrupurile își asumă rolurile altora și se trezesc că se comportă într-un mod ce nu le-ar fi caracteristic în afara grupului. De exemplu, vedem adesea o situație de grup în care autoritatea este reprezentată de o persoană și neasumată de alții; sau o situație în care vulnerabilitatea și neliniștea sunt atribuite unei persoane, pe care o numim țap ispășitor, pentru ca alții să-și poată păstra iluzia că sunt eliberați de astfel de sentimente neconfortabile.

Prin grup regresat înțeleg un grup în care acest tip de comunicare inconștientă are loc din plin, dar fără ca grupul să fie prea conștient de ea. Așadar, dacă ne gândim la un aranjament de tip ierarhic într-o unitate a armatei, de exemplu, o situație regresată sau disfuncțională ar fi una în care oamenii care joacă diverse roluri se simt obligați să le joace chiar și când nu este nevoie. O situație mai funcțională ar fi caracterizată de aceleași roluri clar demarcate, dar bazate pe înțelegerea motivelor pentru care oamenii din grup se comportă astfel. Din punct de vedere psihologic, nu este nimic în neregulă cu o armată dacă aceasta se comportă ca o armată, organizându-se în mod rezonabil pentru a face față unei situații militare, dar apare o problemă dacă trupele și-au pierdut atât de mult din autoritate, încât nu pot gândi când trebuie, sau dacă au un comandant atât de ahtiat după putere, încât nu știe când are nevoie de ajutorul sau sfaturile altora.

Unu.

Sunt bântuit de o bănuială că am fost nedrept cu Melanie Klein, care știu că este importantă pentru dumneavoastră. În plus, ar trebui să țin cont de observația că un pacient în suferință care vine la un terapeut caută compasiune și înțelegere, nu un studiu despre diferența dintre adevărurile ficționale și ficțiunile ficționale.

Dar mergeți prea departe când spuneți că relația dintre pacient și terapeut, o relație bazată pe compasiunea umană a terapeutului

şi pe cunoştinţele sale profesionale, este un „adevăr relaţional". Astfel, conceptul de adevăr devine ceva atât de vast, încât nu-i mai rămâne nicio utilitate. Aş prefera să spun că pacientul şi terapeutul simt că relaţia lor este autentică, lăsând deschisă posibilitatea ca angajamentul să fie între două construcţii, a pacientului şi a terapeutului.

Preferinţa mea de a lăsa chestiunea deschisă nu vine dintr-un scepticism distructiv. Cred că putem fi de acord că interacţionăm continuu cu construcţiile (ficţiunile) altora, şi nu cu sinele lor „real", fără să simţim că suntem pe marginea unei prăpăstii. De asemenea, putem fi de acord cu noţiunea mai plauzibilă (şi mai plăcută) că interacţiunile noastre au loc cu o combinaţie în continuă schimbare de umbre (ficţiuni) şi licăriri de realitate.

Ceea ce vreau să spun este că în orice relaţie apropiată sau intimă cu o altă persoană este probabil să apară proiecţii simpatetice, chiar şi atunci când relaţia este aceea dintre un pacient şi un terapeut. Astfel, aş fi în favoarea unei psihologii terapeutice care, în loc să încerce să treacă dincolo sau prin astfel de proiecţii sau ficţiuni, tratându-le de parcă ar ascunde neapărat adevărul, ar putea în schimb să accepte cu uşurinţă şi deschidere faptul că ficţionalizarea noastră şi a altora face parte din viaţă.

Iată un exemplu simplu de ce înţeleg eu prin acceptarea ficţiunilor ca parte din viaţă. Referindu-vă în special la copilul mic (deşi probabil este valabil pentru întreaga viaţă), scrieţi aşa: „Ne bazăm pe alţii ca să ne cunoaştem." Şi dacă am traduce această afirmaţie astfel: „Avem nevoie de ficţiunile altora despre noi ca să ne formăm propriile ficţiuni despre noi"?

Iată un exemplu şi mai provocator. Dumneavoastră scrieţi: „Cu cât o persoană a cunoscut mai mult acest tip de îngrijire [simpatetică], cu atât va fi mai capabilă... să înceapă să ştie adevărul despre sine." Traducere: „Cu cât unei persoane i s-au oferit mai multe ficţiuni simpatetice despre sine, cu atât mai uşor va putea să trăiască în cadrul ficţiunii/ficţiunilor pe care o/le are despre sine."

Doi.

Am scris despre interesul meu în ceea ce numim vag psihologia grupului, dar mă chinui în continuare să spun ceva constructiv despre aceasta. Am citit Experiences in Groups *a lui Bion, dar nu am găsit nimic acolo. Rămân la afirmația lui Menzies Lyth că, aproape de îndată ce se formează un grup, pare să aibă loc o regresie și că, prin urmare, dacă un grup vrea să prospere, trebuie cumva să se confrunte cu provocarea (unii i-ar spune chiar tentația) regresiunii, dar nu știu ce să fac cu această afirmație.*

*Am recitit Gustave le Bon (*Psihologia mulțimilor*) și mi-am confirmat impresia că nu conține nimic care să merite dezvoltat, cu excepția intuiției, cu care sunt de acord, că psihologia grupului nu seamănă cu psihologia individului.*

Încă sunt de părere că găștile tinere vor avea mai multe să ne spună despre psihologia grupului decât grupurile mai degrabă artificiale cu care a lucrat Bion — grupuri de oameni cărora li s-a dat sarcina să reflecteze la ce înseamnă să faci parte dintr-un grup — sau decât grupurile profesionale pe care le găsim la Menzies Lyth.

Bănuiala mea este că o psihologie adecvată a grupurilor va reieși nu din tradiția noastră, care s-a născut în mediul domestic de seră al intelectualității evreiești vieneze, ci din vreo parte nebănuită a lumii unde viața în grup este norma, iar conceptul de familie este mai vag și/sau mai larg decât al nostru — poate Asia sau Africa.

Mintea mă tot poartă înapoi la gașca ce a semănat cel mai mult cu o gașcă, din care am făcut parte când aveam opt ani. Cred că eram vreo șase sau șapte în grup. După școală, rătăceam pe străzile liniștite din Rosebank, în căutarea unor îndeletniciri. Odată am stat la poarta din față a unei case frumoase cu două etaje și am strigat și am țipat și am zdrăngănit cutia de scrisori cu speranța că va ieși cineva — speram noi, vreun adult consternat — moment în care aveam să fugim râzând. Altădată, am aruncat pietricele

prin fereastra deschisă a unei case, o mulțime de pietricele, poate sute — cred că au provocat un ditamai dezastrul.

De ce ne comportam așa? Când sunt comise de băieței, astfel de acte sunt de obicei privite cu îngăduință drept „pozne" sau „trăsnăi". Se presupune că trăsnăile copilărești sunt obositoare, dar drăguțe: dacă nu ți se par drăguțe, ești catalogat drept acriturâ. Totuși, ambiția băieților era să nu *fie considerați drăguți. Așa-zisele noastre pozne nu aveau intenții poznașe. Acțiunile noastre, așa prosteşti și ineficiente, aveau drept scop crearea de dușmani sau de victime (în acest caz, cele două nu pot fi deosebite) a căror revoltă ar fi putut face apoi obiectul batjocurii noastre și care ar fi putut fi supuse pe viitor și altor atacuri. Rațiunea găștii, aș sugera eu, este de a avea dușmani-victime care pot fi atacați/atacate în numele apărării găștii. O gașcă fără dușmani e de neconceput.*

Sigur că nu am fost noi primii copii care au format o gașcă și au făcut chestii antisociale. Ne-a venit ideea din tradiție, din cultura tradițională a băieților. Fiecare aspect al comportamentului nostru poate fi explicat prin noțiunea de revoltă oedipiană, mai puțin unul: identitatea de grup, în acest caz, identitatea de gașcă. Dacă mă gândesc cu atenție la ce s-a întâmplat când s-a adunat gașca într-o după-amiază, am impresia că ne-am reunit ca noi înșine, ca indivizi, având identitățile noastre sociale, dar la un moment dat cineva a întrebat: „Suntem toți aici?", moment în care am renunțat la identitățile noastre din viața reală și am devenit membri ai găștii, asumându-ne identitățile inventate pentru ziua respectivă: bandiți care jefuiau o bancă sau proscriși sau mai știu eu ce. Ne-am asumat aceste identități ficționale și ne-am confirmat reciproc în aceste identități și astfel s-a format o ficțiune de grup care ne-a ținut toată după-amiaza.

Rămân la convingerea că putem învăța ceva din astfel de găști, din felul în care grupul alunecă într-o stare paranoică în care agresiunea este explicată ca autoapărare, dar și din ușurința cu care copiii se pot reuni și dedica unei ficțiuni a unei găști comunale (o „fantasmă"), pe care și-o asumă apoi cât timp li se pare lor că ar

fi potrivit să dureze înainte de a ieşi din ea şi de a se întoarce la vieţile lor adevărate, păstrând ficţiunea ca rezervă pentru o altă după-amiază.

Dacă nici psihanaliştii nu acceptă ficţiunea şi imaginaţia ca pe o parte obişnuită, sănătoasă a vieţii, atunci nu ştiu ce să zic. Dar poate că dumneavoastră reacţionaţi la o anumită atitudine faţă de ficţiune sau de manifestarea ei zilnică în joc, vis şi fantasmă: o atitudine pe care eu aş caracteriza-o drept dezaprobatoare şi puritană şi care, implicit, invocă o relaţie între ficţiune şi realitate în care ficţiunea este partea inferioară şi ar trebui întotdeauna abandonată în favoarea unui angajament cu realitatea.

Sunt sigură că psihoterapeuţii tratează diferit aceste produse ale imaginaţiei şi ori privesc fantezia unui pacient cu interes deschis, ori sunt deranjaţi de aceasta şi simt nevoia să oprească explorarea. Îmi amintesc de vizitatorul unei galerii de artă care nu poate răspunde cu curiozitate la picturile aflate în faţa sa pentru că este prea ocupat să-şi facă griji că nu le înţelege. Gândul panicat şi anxios este: „Nu ştiu CE ar putea să însemne asta" sau „Evident înseamnă asta, gata cu întrebările".

Din punct de vedere clinic, este interesant să ne gândim la diversele tipuri de simbolizare care marchează diferite stagii de dezvoltare umană şi servesc unor scopuri psihologice diferite. Voi încerca să prezint poziţia psihanalitică britanică contemporană cu privire la acest aspect, în termeni foarte generici, sau cel puţin să fac o recapitulare a acesteia. Mă voi baza pe un capitol recent despre dezvoltarea jocului şi imaginaţie, scris de o psihoterapeută de copii experimentată şi foarte respectată, numită Anne Alvarez.[14]

Alvarez lucrează cu copii care au deficienţe şi lipsuri extrem de mari, a căror abilitate de a se juca şi de a simboliza este zădărnicită sau foarte întârziată de însăşi constituţia lor. Spre deosebire de cei mai mulţi dintre noi, ea a petrecut mult timp cu copii care nu pot să se joace şi a observat direct cum neputinţa de a simboliza merge mână în mână cu stări psihice izolate, fără afect, şi cu ceea ce ea

descrie drept un dezinteres tulburător față de conținutul minții umane și de posibilitatea unui înțeles. Adesea, acești copii au un atașament lipicios, ritualic, față de lumea concretă, formată din obiecte, de parcă în absența unei imagini simbolice a sinelui în relație cu ceea ce se află în afara sa, ei trebuie să se agațe și mai strâns de lumea fizică. Nu este vorba că, fără interferența simbolizării, relația cu realitatea este mai directă sau mai bună; există o relație diferită între înăuntru și afară, una care trebuie să funcționeze fără reprezentare între lucruri și în spațiu și timp, și fără îmbogățire și sens.

În general, Alvarez consideră învechită ideea că joaca este cumva opusă principiului realității* și că noi, ca terapeuți, trebuie să mergem cu interpretările noastre dincolo de joacă pentru a înțelege ce se întâmplă cu adevărat. Ea invocă povestirea lui Freud despre nepotul lui care se juca cu mosorul[8] pentru a articula modurile diferite în care poate fi jucat același joc, în funcție de starea psihică și etapa de dezvoltare a copilului.

Freud a descris cum se juca nepotul lui cu un mosor în absența mamei. Copilul arunca în mod repetat mosorul, iar apoi îl trăgea înapoi, exclamând „fort" sau „acolo" când îi dădea drumul, și „da" sau „aici" când îl trăgea din nou spre el. Freud a văzut în jocul copilului întruchiparea unei mici drame de pierdere și recuperare, desfășurate ca răspuns la absența mamei lui. Există o primă posibilitate ca băiatul să se fi jucat astfel doar ca să scape dintr-o situație dificilă, prefăcându-se că absențele și reuniunile sunt ceva ce poate fi determinat și controlat. Aceasta este o simbolizare inferioară realității, în sensul că este un substitut umil pentru ceea ce nu avem, de fapt. Calitățile simbolice ale mosorului nu sunt folosite, cel puțin nu simbolic, deoarece în acest moment el nu funcționează decât ca substitut: este văzut ca obiectul în sine. Când terapeuții pleacă

8 Joc cu un mosor care revine în poziția inițială, cunoscut în literatura psihanalitică drept jocul „Fort Da" (acolo-aici), termeni care reflectă reacția copilului la obiectul pe care îl aruncă (fort!) și care apoi se întoarce la el (da!). (*N. trad.*)

de la presupunerea că o fantasmă sau o reverie nu sunt nimic altceva decât o evadare dintr-un aspect al realității care este dificil sau de nesuportat, și ei invocă un model similar de relație dintre real și simbolic.

O alternativă ar fi că băiețelul a folosit jocul, cel puțin parțial, ca pe o încercare mai mult sau mai puțin conștientă de a-și stăpâni sentimentele provocate de părăsirea lui. „Te voi pierde și te voi găsi", își spune el în timp ce aruncă mosorul și îl aduce înapoi. Transformă o experiență de neputință și vulnerabilitate într-una în care el controlează venirile și plecările. Dar ceea ce trebuie subliniat aici este că el face asta, în primul rând, nu pentru a nega ce se întâmplă, ci pentru a începe să facă față acestei situații: pentru a începe să devină un copil care poate înfrunta astfel de lucruri. Această interpretare a evenimentelor i se datorează în mare parte lui Donald Winnicott, pentru care imaginația făcea parte dintr-un întreg proces de absorbire a lucrurilor și de internalizare a experiențelor pentru ca, mental, să putem începe să facem ceva în acest sens.

Însă, așa cum ne amintește Alvarez, mai există o posibilitate importantă. Ar putea fi un copil care se joacă de-a mosorul la ceea ce noi am putea considera că este un nivel simbolic mai ridicat, pentru a explora „proprietățile" mamei absente și ale obiectelor absente, în general, precum și natura relației lui cu ele. Aceasta, desigur, este artă: utilizarea simbolurilor pentru a explora sau a înțelege experiența.

La urma urmei, cum știu cu adevărat ce cred despre această persoană sau acest lucru și relația mea cu ele dacă tot ce fac este să reacționez la ele în lume? Parțial, este o chestiune de distanță și de perspectivă. Trebuie să mă retrag și să îmi iau distanță pentru a mă gândi la obiect, pentru a-l invoca simbolic în minte, pentru a mă gândi simbolic la cum este și nu este el și pentru a înțelege mai bine obiectul și ce înseamnă el pentru mine.

Cred că toți putem demonstra această atitudine de intoleranță față de fantasmă și de imaginație. Recent am facilitat ceea ce numim un Seminar de practică reflectivă, în care un grup de cursanți

în psihologia clinică ascultă detalii despre un caz și discută despre cum se poate înțelege materialul clinic complex. Un cursant ne-a povestit despre un bărbat de patruzeci și ceva de ani, care părea prietenos și competent și avea un serviciu bun, dar locuia cu părinții, se certa des cu mama lui și suferea și de simptome grave obsesiv-compulsive. Trebuia ca tot felul de lucruri să fie mereu în același loc acasă și în fiecare zi petrecerea ore făcând curățenie și purificând.

Revenind la discuția noastră, trăsătura cazului pe care vreau să o subliniez este următoarea: ni s-a spus că bărbatul respectiv adunase numeroase ornamente pentru casa în care avea să se mute și să trăiască independent într-o zi. Petrecea timp frecvent curățând aceste ornamente, se asigura că sunt ambalate cu grijă și se înfuria dacă mama lui le atingea sau le muta.

La început, ambalajele ornamentelor au fost descrise de grupul de seminar drept un simptom al tulburării nervoase a bărbatului. Clar era un „colecționar patologic". Fantasma cu o casă proprie era o evadare, care îl împiedica să-și confrunte problemele. Noi, la fel ca și părinții lui, nu aveam răbdare cu prostia și lipsa lui de realism. Dar am început să ne întrebăm, iar resursele grupului — câteva minți lucrând împreună asupra unei probleme — au ajutat enorm. Ne-am gândit la fantasmele lui cu privire la o viață proprie, pe măsură ce cumpăra ornamente și le curăța; ne-am gândit cât de valoroasă ar fi manifestarea interesului față de ornamente și de semnificația lor, pentru a înțelege mai bine — sau, mai degrabă, pentru a începe să înțelegem — ce voia în viață; ne-am gândit cât de plin de speranță era faptul că visa la o viață senină, frumoasă, care era diferită de situația dificilă și foarte sumbră în care se afla și la cum putea fi inclus acest lucru în terapia lui, care avea scopul să-l ajute să meargă mai departe în viață.

Capitolul 10

Îndoieli despre o terapie al cărei scop este să îndrume pacientul spre o mai mare conştientizare a realităţii complete a altor oameni. Interacţiunile noastre sunt reale sau sunt interacţiuni între individualităţi proiectate, fictive? Cum îi învăţăm pe copiii mici să raţioneze. Importanţa fanteziei pentru copil. Sala de clasă şi chestiunea disciplinei. Forme de rezistenţă faţă de învăţare în învăţământul universitar. Utilizări ale psihanalizei pentru înţelegerea rezistenţei. Un protest faţă de psihanaliza făcută de amatori. Găşti de tineri. Lumea de sentimente a găştii.

Sala de clasă tradiţională şi amenajarea sa fizică. Tipuri de învăţare inhibate de această amenajare. Curiozitatea şi anxietăţile care însoţesc curiozitatea; sentimente dintre studenţi şi profesori. Felul în care situaţia de grup reprimă conştientizarea acestor sentimente. Grupuri mari (mulţimi) faţă de grupuri mici: diferenţe în dinamica grupului. Canalizarea energiei psihice a grupului în vederea progresului şi învăţării. Transferul în sala de clasă. Ce are de câştigat profesorul dacă este conştient de transfer. Transferul şi contratransferul afectiv în situaţia terapeutică. Transferul ca mod de gândire simbolică. Nevoia de analiză creativă a gândirii simbolice, aşa cum este aceasta exprimată în cadrul transferului.

Cu privire la dialogul terapeutic, cred că am o imagine mai clară a poziţiilor noastre, a aspectelor asupra cărora suntem de acord şi a celor asupra cărora nu suntem de acord. Cu privire la dezacordurile

noastre, am o idee mai clară despre care dintre ele sunt negociabile și care sunt bine înrădăcinate.

Dați-mi voie să spun care cred eu că este neînțelegerea noastră fundamentală. Puteți să-mi spuneți apoi dacă vă parodiez.

Din ce am înțeles, dumneavoastră ați dori să vă ajutați pacientul („tu" din dialogul cu „eu") să aibă o viață mai conștientă, mai productivă și mai fericită, unde „fericită" se înscrie în gama largă de conotații pe care bogata istorie a fericirii le are în gândirea occidentală. Pentru a trăi cu o mai mare conștiință de sine, una dintre condiții este să înțelegi care sunt relațiile tale adevărate cu alte persoane. Acest lucru înseamnă, pe de o parte, să apreciezi ce viață plină duc acești alți oameni (care nu sunt doar fantome care se evaporă odată ce încetezi să te mai gândești la ele) și ce loc ocupi cu adevărat în viețile lor și, pe de altă parte, să înțelegi ce vrei sau ce-ți trebuie de la ei (ce interes ai față de ei).

Poziția mea este mai sceptică. Mai exact, am îndoieli cu privire la cât de mult se pot extinde aprecierea și înțelegerea pe care vreți să le cultivați în pacient. Eu am impresia că, văzute din afară, viețile altor oameni au aproape întotdeauna ceva imaginat, ficțional. Capacitatea (pe care eu o consider una morală) de a te proiecta prin simpatie în viața altcuiva este rară, iar capacitatea de proiecție simpatetică susținută încă și mai rară. Până aici, nimic inedit. Dar, mai radical, simt că propriile noastre nevoi și dorințe au tot un statut de ficțiune. Ni le atribuim nouă. Le încercăm și, dacă ni se potrivesc, ni le asumăm. O dorință care este înțeleasă prea în profunzime își pierde forța și, de fapt, încetează să mai fie o dorință.

De aici, toată vorbăria mea despre relațiile dintre oameni ca ficțiuni interconectate. Când ficțiunile sunt bine interconectate, relația funcționează sau pare să funcționeze (nu sunt sigur că există o diferență între cele două). Când nu sunt interconectate, urmează un conflict sau o rupere a relației.

Un rezumat al tuturor celor de mai sus.

În aceeași ordine de idei, se poate spune ceva interesant despre motivul pentru care oamenii care au avut relații erotice unii cu

alții se înstrăinează treptat — un fel de analiză a ceea ce se întâmplă cu dorința când ficțiunea unei persoane despre cealaltă devine prea stabilă, prea de încredere. Dar am divaga.

De asemenea, se poate spune ceva despre relațiile dintre oameni și animale, în special animalele de casă. Animalele nu fac nimic să descurajeze cele mai nebune fantezii din partea noastră cu privire la ce gândesc sau simt ele. „Personalitatea" animalului, cu care noi interacționăm, este o ficțiune creată de noi. Nu poate fi altfel. Cât despre animale, dacă au și ele, la rândul lor, ficțiuni despre noi, acest lucru va rămâne pentru totdeauna necunoscut, dat fiind că noi nu avem nicio idee despre ce înseamnă sau cum e ca un animal să aibă o ficțiune.

Observ că nu mai aveți nimic de spus despre grupuri, adică despre cele două exemple de grupuri despre care am scris: găștile din copilărie și clasele de școală. Deși trebuie să mărturisesc că nu am nicio sugestie de cum să teoretizăm psihologia unor astfel de grupuri, nu vreau să abandonez subiectul. Sper că putem reveni la el.

Apropo de cursuri, am văzut recent un documentar numit Ce n'est pas qu'un début, *lansat în 2010. Filmul înregistrează câteva fragmente dintr-un curs de filosofie (mai exact, despre filosofare) ținut de un profesor de școală francez. Ceea ce este interesant la curs este că audiența este formată din preșcolari.*

Pe măsură ce se desfășoară cursul, unii elevi își pierd interesul și rămân în urmă, dar un număr substanțial înțeleg ce înseamnă să ții un discurs filosofic și sunt încântați. Până la sfârșit, vorbesc într-un mod pe care orice adult inteligent l-ar aprecia: copiii știu ce înseamnă să propui o teză și să o susții cu un argument, știu ce înseamnă să citezi dovezi.

Două lucruri m-au uimit la film și la proiectul din spatele lui. Unul este că discursul motivat poate fi predat, iar unui copil receptiv îi poate fi predat foarte repede. Celălalt lucru este că, odată ce un copil poate să țină un discurs rațional, nevoia de joc simbolic este redusă (presupun). Fac această observație gândindu-mă la Anne

Alvarez şi la alţi psihologi care studiază dezvoltarea şi care susţin importanţa vitală a jocului simbolic.

Ce părere am despre înlocuirea jocului cu discursul, nu sunt sigur. Pe de o parte, să predai raţionamentul unor minţi tinere, maleabile, este o întreprindere admirabilă (şi foarte franţuzească!). Dacă Socrate ne-ar vizita din Câmpiile elizee (Champs d'Elysée), sunt sigur că ar zâmbi şi ar încuviinţa. Ar spune că avem încă din naştere cadrul unui sistem conceptual; nu este nevoie decât de un interlocutor abil pentru a extrage ideile din noi şi a ne arăta cum să le punem în mişcare. Pe de altă parte, după cum ştiţi, sunt ataşat de noţiunea de fantezie, inclusiv jocul-fantezie. Mi-ar părea rău să văd suflete tinere şi strălucite transformate în maşini exemplare de raţionare.

Mi-aduc aminte că pe la vârsta de opt sau nouă ani, am devenit conştient că sunt un copil exagerat de atras de fantezie. Pe atunci, percepeam această atracţie ca pe o formă de slăbiciune şi mă simţeam vinovat din cauza asta. Sentimentul meu de vină a fost întărit de cultura foarte puritană în care trăiam, precum şi de comentariile dezaprobatoare din partea unor oameni care mă cunoşteau bine, în special din partea unchilor mei (dar nu şi a mamei). M-am comparat cu alţi copii de vârsta mea, contrastând uşurinţa cu care se descurcau ei în lumea reală cu propria mea nepricepere. Cu toate acestea, nu m-am gândit niciodată să renunţ la viaţa mea fantezistă şi să mă ataşez de cea reală. În schimb, mi-am acceptat înclinaţia spre fantezie ca pe un fel de nenorocire care îmi fusese sorocită la naştere, ca pe o boală congenitală pe care eram condamnat să o port.

Privind în urmă, mă bucur că am avut înţelepciunea să nu mă vindec de boala mea. Sper că francezii aceia mici şi drăgălaşi nu trag concluzia că analiza raţională şi conceperea de strategii bazate pe raţiune sunt singura cale posibilă de a vedea lumea.

Cu ceva vreme în urmă, când discutam despre psihologia grupurilor, aţi scris despre experienţele dumneavoastră ca profesor

şi despre problema menţinerii disciplinei în sala de clasă. Aş vrea să dau o formă concretă modelului pedagogic tradiţional invocând imaginea familiară a sălii de clasă din şcoala zilelor noastre. Tabla (în prezent nu mai este neagră, ci albă) şi catedra profesorului se află în faţă; tot acolo se află şi un spaţiu în care profesorul poate să se plimbe şi să discute cu elevii. Băncile elevilor sunt dispuse în câteva rânduri perpendiculare pe acest spaţiu, iar elevii din spatele clasei au şanse mai mari să stea de vorbă, să viseze cu ochii deschişi sau să se dedice unei alte activităţi care să le distragă atenţia. De obicei, în băncile din faţa clasei sunt aşezaţi elevii care trebuie supravegheaţi.

Profesorul din această scenă este figura centrală, iar activitatea sa are scopul de a împărţi cunoştinţe şi înţelegere elevilor sau studenţilor, în timp ce rolul acestora din urmă, ca în atâtea vase goale proverbiale, este de a primi cunoştinţe şi înţelegere. În plus, aşa cum descrieţi şi dumneavoastră, băncile din acest tip de clasă sunt aranjate astfel încât să poziţioneze elevii într-o serie de relaţii separate, binare, cu profesorul (elevii din spate nu-i pot vedea pe cei din faţă şi invers). Un alt scop, poate chiar mai important, este să inhibe abilitatea elevilor de a stabili relaţii unii cu alţii sau, cel puţin, să limiteze şi să constrângă interacţiunile care ar putea rezulta în cadrul unui grup de elevi tineri şi dinamici.

Am văzut atâtea scene de film desfăşurate în acest tip de clasă, de obicei în liceele americane, în care comunicările dintre elevi — care sigur că sunt mai mult interesaţi unii de alţii decât de orice altceva — sunt ascunse, ocolite sau chiar rebele. Elevii îşi scriu bileţele pe hârtii mototolite şi aruncate sau transmise pe furiş, fac comentarii amoroase sau agresive prin priviri sau aparteuri şoptite, îşi trimit mesaje pe telefoanele mobile ţinute în afara razei vizuale a profesorului. Dispunerea sălii de clasă tradiţionale nu doar asigură — sau încearcă să asigure — că relaţiile cele mai importante din clasă sunt cele dintre fiecare elev şi profesor şi că acestea se desfăşoară cu un grad de formalitate şi distanţă, ci funcţionează şi pentru a împiedica sau, cel puţin, pentru a limita dezvoltarea între

elevi a unor relații care ar putea fi legate în mod creativ de discuțiile academice din clasă. Sigur că astfel de relații se pot dezvolta liber în afara clasei, dar aceasta este o chestiune separată.

Pentru o clipă, îmi vine în minte imaginea elevilor ca niște cai purtând ochelari de cal pentru că, dacă elevul/calul ar putea să se uite liber în jur la orice l-ar interesa sau i-ar distrage atenția, nu ar mai asculta ordinele și nu ar mai merge drept de la A la B.

Știm cu toții că un profesor bun trebuie să aibă disciplină și că, fără aceasta, copiii nu pot să învețe. Dispunerea sălii de clasă tradiționale există pentru a reglementa stimularea și interesul prezente în mod natural într-un grup de oameni care se întâlnesc cu un profesor pentru a descoperi și a explora idei. Dar mă întreb dacă nu există cumva o problemă cu o asemenea dispunere, care lasă prea puțin loc pentru exprimare și pentru dezvoltarea curiozității naturale, neinhibate — atât unul față de altul, cât și față de ideile pe care se concentrează lecția — și, astfel, împiedică formarea unor conexiuni între materialul predat și viața reală și mai spontană a grupului.

Aceasta este o observație demnă de atenția noastră, cred, deoarece copiii și tinerii, în special adolescenții, sunt atât de interesați de ei înșiși și unii de alții. Sunt atât de multe lucruri despre care vor să învețe cu adevărat și care ar putea fi date deoparte în contextul clasei, fiind considerate personale și irelevante. Eu aș vrea să pun sub semnul întrebării ideea că procesul de învățare pe care ei trebuie să-l desfășoare în sala de clasă ar avea de suferit dacă elevii ar putea, de asemenea, să-și exploreze unele dintre grijile și preocupările imediate.

La modul ideal, un curs despre un subiect precum literatura sau filosofia le oferă elevilor oportunitatea de a explora ideile celor care au gândit în moduri diferite și mai profunde despre cum să trăim în lumea asta a noastră, ca indivizi sau în relație cu alții, într-un fel care să se lege de pasiunile și de preocupările din mintea elevilor.

Care sunt câteva dintre sentimentele care stau la baza predării sau învățării, în sensul cel mai general și așa cum le-am trăit noi,

și copii fiind, și adulți? Aș spune că instinctul primitiv de curiozitate, nevoia din noi toți de explorare și aventură, care trebuie eliberată pentru a promova învățarea, dar prea adesea este inhibată și prea controlată. Aș distinge curiozitatea de alte sentimente asemănătoare, cum ar fi dorința de cunoaștere și de stăpânire, care apar într-o etapă mai târzie a dezvoltării.

Cred că aceste sentimente sunt însoțite de anxietăți puternice: frica legată de unde îi va duce curiozitatea, dacă va alimenta un rezultat creativ sau unul încurcat și distructiv; anxietăți legate de faptul că nu au stăpânire și control, de neputință, de faptul că sunt și rămân — în lipsa unor cuvinte mai bune — proști și nepricepuți. Toate acestea sunt rezumate în întrebarea: Cum o să învăț vreodată să fac X sau Y?

Mai sunt și alte sentimente importante prezente în grupurile care se întâlnesc să învețe, chiar dacă acestea sunt în mare parte inconștiente, și care au legătură mai degrabă cu relațiile dintre oameni. Este dorința de a avea ce are altul, fie că vorbim despre dorința elevilor de a avea cunoștințele superioare și experiența profesorului, fie dorința profesorului de a avea potențialul tineresc al elevilor. Aceasta poate lua formele mai pozitive ale admirației și aprecierii sau aspectul mai negativ al invidiei. La rândul lor, aceste sentimente creează propriile anxietăți puternice, indiferent dacă este vorba despre indivizi care se văd mici și inferiori în comparație cu alții, care se simt diminuați și descurajați fără speranță, sau dacă acestea sunt o reacție la ura și agresiunea generate de invidie.

Ceea ce putem spune este că este foarte probabil ca aceste sentimente să fie prezente la un anumit nivel într-o situație de învățare în grup, dar fără să facă parte din experiența conștientă a grupului, deoarece grupul sau instituția de învățământ s-a organizat fără să știe astfel încât să se asigure că astfel de sentimente, măcar cele mai amenințătoare, sunt ținute în întregime la distanță. Efectiv, organizarea le-a exclus.

Dar, cu siguranță, sarcina unui grup (format din profesori și elevi) care se reunește pentru a învăța este să încerce pe cât posibil

să gestioneze și să controleze aceste sentimente în interesul dezvoltării elevilor, și nu pur și simplu să le refuleze sau să le excludă prin organizare. Recunosc că este o sarcină extraordinar de dificilă.

Gândindu-mă mai generic la procesele de grup, îmi trece prin minte să afirm ceea ce este evident: că grupurile sunt în mod natural foarte stimulante, interesante și amenințătoare (acum mă refer la senzația de amenințare internă provocată în individ de situația de grup), că grupurile mari sunt stimulante și înspăimântătoare altfel decât grupurile mici, și că toate grupurile, fie ele mici, fie mari, trebuie să găsească o modalitate de a echilibra resursele pozitive, ce promovează viața, cu sentimentele care sunt cu adevărat mai distructive și nefolositoare. Este ușor ca un grup să fie inundat — metaforic — cu afecțiune, iar membrii săi să se simtă foarte presați să scape de acest disconfort, mai ales la prima întâlnire a grupului, când nu există niciun sistem pentru a face sau a gândi ceva. Ceea ce vedem noi adesea sunt grupuri care merg ori într-un sens, ori în celălalt, care sunt lipsite de viață și lucrează pentru a se organiza astfel încât să excludă sentimentele (întâlnirile de lucru) sau care le acordă membrilor prea mult spațiu pentru sentimente neînfrânate (gașca). Poate că, dacă am trăi într-o societate care ar pune mai multă valoare pe efortul colectiv, am avea mai multe experiențe de viață de grup dinamică și constructivă. Aceste experiențe există, cu siguranță, dar nu sunt ușor de găsit.

În dispunerea sălii de clasă tradiționale, așa cum spuneți dumneavoastră, băncile sunt ordonate pe rânduri pentru a orienta elevul spre fața clasei, sub privirea ascuțită a profesorului, ceea ce face ca tranzacțiile laterale dintre elevi să fie neregulate. Această dispunere este văzută de copiii mici, într-un mod foarte natural, drept o restricționare a libertății lor și la fel de natural aceștia încep să o distrugă. Deși teoria este că singurele tranzacții care contează în sala de clasă sunt cele dintre profesor și elevi, așa că toate relațiile pot fi ignorate, mai puțin cele douăzeci sau treizeci de diade profesor-elev, știm cu toții că sala este, de fapt, plină de interacțiunile

dintre elevi şi că aceştia îşi transmit încontinuu priviri, şoapte şi gesturi. Profesorul poate cel mult să spere că, pe zgomotul acestei comunicări din fundal, pot avea loc şi momente intermitente de învăţare propriu-zisă.

Aveţi dreptate să atrageţi atenţia asupra faptului că păstrarea disciplinei este o condiţie preliminară pentru predare şi învăţare. Ceea ce nu menţionaţi este că păstrarea disciplinei reprezintă o parte exagerat de mare din activitatea unui profesor şi că această confruntare zilnică cu copiii, cu capacitatea lor inepuizabilă de a fi obraznici, poate fi epuizantă, deprimantă şi, în cele din urmă, distructivă pentru suflet. Oricât ne-ar plăcea să pretindem că în locul obrăzniciei ar fi, de fapt, energie creativă, adevărul este că obrăznicia este inamica învăţării pentru că este atât de regresivă. Profesorul vrea să-şi facă clasa să evolueze, să-i ajute pe copii să crească, dar copiii, ca grup, vor să ducă clasa înapoi la anarhia grădiniţei. Ordinii şi disciplinei pe care profesorul vrea să le instituie copiii le opun râgâielile, pârţurile şi chicotele. Nu poate exista o ilustrare mai vie şi mai clară a tendinţelor regresive ale grupului decât comportamentul unei clase de băieţi de zece ani odată ce iau frâiele în mâini.

De ce să fie aşa? De ce discuţia despre practica predării să divagheze mult prea des într-o discuţie despre controlul sălii de clasă şi de ce puterea de a crea şi de a menţine disciplina să divagheze mult prea des într-o mistică a personalităţii: pentru a menţine disciplina, ceea ce îi trebuie profesorului este o personalitate puternică? De ce în literatura de specialitate există atât de puţină analiză psihologică sau chiar politică a ceea ce se întâmplă într-o sală de clasă? (Spun „politică" deoarece sarcina cu care profesorul se confruntă din prima zi este aceea de a-şi impune autoritatea, în timp ce măcar pentru unii copii, marea sarcină, deşi nearticulată, este aceea de a submina o autoritate a cărei legitimitate nu este evidentă pentru ei.)

Experienţa mea ca profesor a fost în principal în învăţământul universitar şi, recunosc, un seminar universitar nu seamănă deloc

cu o oră din școala primară. Studenții se comportă mai mult sau mai puțin politicos. Îi acordă sau par să îi acorde profesorului toată atenția lor. Par să fi lăsat în urmă toată obrăznicia. Ce s-a întâmplat cu izvorul de obrăznicie care în sinele tânăr al aceloraşi studenți părea inepuizabil? Oare au depăşit vârsta obrăzniciei, au scăpat de ea, au lăsat-o în urmă? Poate. Dar când îmi arunc privirea peste sala de seminar, îmi vine în minte o explicație mai puțin încurajatoare. Copiii cei mai obraznici pur şi simplu nu sunt aici. Cei care au ajuns la universitate sunt cei cuminți, cei care acceptă cu uşurință autoritatea, cărora nu le-a fost greu să se adapteze la sistem. Cei obraznici sunt în altă parte, creându-şi o altfel de viață.

Ne uşurăm sarcina de a preda eliminând din pepinieră cazurile cu probleme, lăsându-ne numai elevii „buni", elevii care nu „au o problemă" cu autoritatea, care şi-au refulat obrăznicia pentru propria avansare. Într-un sens mai larg, elevii rămaşi sunt cei pe care sistemul (şi, într-un sens mai larg, cultura) i-a selectat pentru a se propaga.

Refularea este prețul pe care îl plătim pentru progres şi avansare. Dar există o refulare bună şi una nu chiar atât de bună. Refularea nu chiar atât de bună este oarbă: renunțăm la ceva fără să întrebăm ce ne va costa şi apoi închidem ochii la întrebarea care continuă să plutească în aer: ce am pierdut ca să câştigăm ce am câştigat?

Când privesc în urmă la propria mea carieră ca profesor universitar, mă sâcâie senzația că în sala de clasă întâmpinam rezistențe pe care am încercat să le ignor sau să le elimin când, de fapt, ar fi trebuit să încerc să le înțeleg şi să le contracarez.

Care era natura acestor rezistențe şi cum de apăruseră ele? O explicație atrăgătoare este că acestea erau rămăşițe ale miilor de ore pe care studenții le petrecuseră în sălile de clasă din prima lor zi de şcoală, ore pline de plictiseală, resentiment şi nerăbdare. Cum eu am intrat în peisaj târziu în educația lor, trebuia să suport povara eşecurilor predecesorilor mei.

Dar această explicație nu prea este plauzibilă. Studenții care s-au aflat în fața mea în prima zi dintr-un semestru tipic nu erau

plictisiți sau plini de resentimente sau nerăbdători. Dimpotrivă, erau veseli, plini de speranță, hotărâți să aibă rezultate cât mai bune. Indiferent de rezistențele care aveau să apară, istoria pe care acești studenți au adus-o cu ei nu era una de sclavie morocănoasă sub niște stăpâni dominanți.

Pe cine ar fi trebuit să consult, ce ar fi trebuit să citesc dacă aș fi vrut să aflu ce se întâmpla dincolo de suprafață? Ar fi fost utilă psihanaliza? Aș fi devenit un profesor mai bun dacă mi-aș fi conceput rolul în clasă nu ca profesor, ci ca terapeut ce aducea la lumină și exorciza forțele malefice care trăgeau în jos întreprinderea noastră educativă?

Nu cred. Relația dintre profesor și elevi este numai vag asemănătoare celei dintre terapeut și pacient. Și profesorul, și terapeutul încearcă să cultive un fel de dezvoltare umană, dar puțini profesori au pregătirea sau competența de a îndeplini în același timp un rol terapeutic și unul pedagogic. Eu în mod clar nu am avut nici una, nici alta. Mai mult, puțini terapeuți se consideră profesori — în primul rând, ei nu intră în cameră, în teatrul de angajament, cu o colecție de materiale pe care vor să le transmită.

Dați-mi voie să explic ce înțeleg eu prin tensiuni și rezistențe în sala de clasă dând două exemple.

Unu. Este fundamental pentru procesul de învățare la toate nivelurile, dar în special la nivel academic, să fii pregătit să accepți criticile și să înveți din ele. În relația cu studentul, profesorul acționează și ca un ghid, și ca un critic: ca ghid, îi cere studentului să îndeplinească sarcini noi, provocatoare; în calitate de critic, evaluează munca studentului și îi oferă comentarii constructive. În științele umaniste, unde profesorii petrec o mare parte din timp citind și comentând lucrările scrise ale studenților lor, rolul de critic este central.

Profesorii se plâng zilnic de faptul că studenții nu acordă suficientă atenție comentariilor. Ei se plâng că studenții absorb verdictul profesorului cu privire la munca lor (nota), dar trec peste sugestiile de îmbunătățire. Prin urmare, aceleași erori vechi se repetă

la nesfârşit, în fiecare eseu: de la aceleaşi greşeli vechi de ortografie la aceleaşi strategii discursive greşite. Nu există progres; nu are loc nicio învăţare.

Refuzând să accepte, să absoarbă şi să acţioneze în baza criticilor, studentul, de fapt, refuză să înveţe. Poate că profesorul şi-a îndeplinit conştiincios partea lui de contract, dar dacă studentul nu şi-o îndeplineşte pe a lui, tranzacţia rămâne nefinalizată. Profesorul îi poate cere studentului să-şi rescrie eseul, dar dacă studentul vede rescrierea ca pedeapsă şi o face în silă, ce obţine? Între timp, profesorul tot nu ştie sursa insistenţei studentului de a-şi repeta şi consolida vechile erori, rezistenţa lui încăpăţânată la critici, refuzul de a accepta autoritatea critică a profesorului.

Eu cred că, în astfel de cazuri, studentul clivează profesorul: pe de o parte, acesta este întruchiparea autorităţii instituţionale, al cărei verdict — da sau nu– studentul trebuie să-l accepte pentru că nu este în poziţia de a-l respinge; pe de altă parte, este un prefăcut, care încă nu şi-a dovedit valoarea, dar se proclamă un ghid de încredere. Dacă mă urmaţi pe mine, zice prefăcutul, vă voi conduce, vă voi educa. Studentul răspunde: sunt gata să fac ce îmi cere sistemul — să fac teme şi să dau examene — pentru a obţine diploma pe care o doresc, dar de ce să mă încredinţez ţie? Refuz sau, dacă se dovedeşte că refuzul costă prea mult, voi asculta, dar în adâncurile mele voi continua să rezist şi să refuz.

Profesorul care crede că, prin înscrierea la cursul său, un student îi recunoaşte autoritatea educaţională, este la fel de naiv ca un terapeut care crede că, prin începerea terapiei, un pacient i-a acceptat autoritatea terapeutică. Terapeutul experimentat se aşteaptă la rezistenţă deghizată în toate formele, iar profesorul ar trebui să se aştepte la acelaşi lucru. Avantajul terapeutului este că poate transforma rezistenţa pacientului în obiect al terapiei, în timp ce profesorul, chiar dacă are competenţa de a ataca direct rezistenţa studentului individual, nu are timp să răspundă la gama de rezistenţe individuale din toată clasa şi, în acelaşi timp, să-şi îndeplinească şi rolul de transmiţător al cunoştinţelor.

Nici nu mai este nevoie să spun că, transformând profesorul într-o figură copleşitoare, ale cărei critici — cuvinte care au în spate forţa instituţiei—ameninţă integritatea sinelui, adică a sinelui pe care şi l-a construit singur, studentul atrage profesorul într-un transfer ale cărui manifestări, de obicei indirecte, pot să-l deruteze sau să-l uimească pe profesor.

Doi. Al doilea exemplu se referă la un comportament la fel de derutant din partea studentului, dar de un alt fel. În loc să reziste, studentul îşi urmează servil profesorul, imitându-i modul de a aborda subiectul — ceea ce am putea numi stilul lui intelectual — şi chiar particularităţile. Face asta nu ca batjocură, ci din ceea ce i se pare studentului a fi un spirit de discipol.

O astfel de identificare ar putea fi flatantă pentru profesor, dar nu prea este benefică pentru student. Profesorul vrea, desigur, să fie urmat, dar vrea şi să întâlnească ceea ce noi numim o rezistenţă sănătoasă pe parcurs. Nu are loc niciun fel de experienţă educativă corespunzătoare dacă studentul se lasă pur şi simplu invadat şi copleşit de profesor sau, mai degrabă, de fantasma lui cu privire la cine este profesorul sau ce reprezintă el.

Genul de relaţie pe care îl descriu aici trebuie să fie foarte familiar terapeutului. Cum este acesta gestionat în terapie, nu ştiu. Dar în învăţământ, este greu de gestionat. Cum îi explici studentului că ceea ce vrei de la el, la urma urmei, este să ajungă la independenţă intelectuală şi, prin urmare, să se identifice cu tine în dorinţa aceasta a ta ca el să se separe de tine?

Ar trebui să adaug că, din experienţa mea, studentul care imită umil un profesor poate să fie extrem de nestatornic şi să se întoarcă împotriva profesorului fără vreo provocare aparentă (din nou, acesta trebuie să fie un comportament familiar în terapie). Ostilitatea subită se prezintă adesea ca o revelaţie din partea studentului că este tras pe sfoară: că în timp ce i se cere „să fie el însuşi" (să-şi exprime o părere independentă, să fie fidel propriilor sentimente şi răspunsuri), i se permite „să fie el însuşi" numai în anumite limite, şi anume în limitele a ceea ce profesorul consideră că este acceptabil.

Este foarte greu să te aperi de o asemenea acuzație, pentru că există un grăunte de adevăr în ea.

Cazurile pe care le-am descris — primul, în care studentul refuză să accepte autoritatea profesorului; al doilea, unde studentul se identifică îndeaproape cu o fantasmă cu privire la profesor — sunt două extreme. Dar mie mi se pare că ar fi o greșeală mare ca profesorul să ignore aceste extreme și să se concentreze pe studenții mai puțin dificili, aflați la mijloc. De fapt, aș merge chiar mai departe și aș spune că, în cazul studentului de mijloc ce pare netulburat și are relații ușoare cu figurile profesorale, nu are loc nicio educație reală. Trebuie să existe un oarecare nivel de rezistență, iar această rezistență trebuie înfrântă treptat, astfel încât, odată ajuns în capătul celălalt, studentul să poată privi în urmă și să înțeleagă prin ce a trecut.

Profesorul trebuie să se confrunte cu rezistență, să fie urmat, să se confrunte cu rezistență și să fie urmat, să fie depășit și lăsat în urmă.

Nu vreau să mă îndepărtez prea mult de preocupările noastre principale, dar nu mă pot abține să atrag atenția că o rezolvare a relației dintre student și figura profesorală nu poate avea loc când profesorul este o imagine pe un ecran. Educația este bazată pe dialog. Universitățile care renunță la modelul vechi de instrucție față în față și îl înlocuiesc cu predarea ambalată (înregistrată) fac o eroare pedagogică gravă.

Depășind subiectul sălii de clasă, dați-mi voie să mai fac un ultim comentariu despre subiectul găștilor și, în special, al găștilor de tineri cu comportament antisocial.

Dacă hotărăști că vei trăi în conformitate cu legea, atunci trebuie să renunți la unele dorințe. Renunțarea la dorințe nu este neapărat bună pentru individ, indiferent câtă ușurare poate aduce colectivității.

Este o binecuvântare să trăiești într-o societate liniștită și organizată. Însă, pentru unii oameni, prețul păcii și organizării este prea mare: trebuie să renunțe la prea mult din ei înșiși sau din ceea ce simt ei că sunt.

Societățile au avut întotdeauna probleme cu bărbații tineri și, invers, bărbații tineri s-au confruntat mereu cu societatea. N-ar trebui să ne privăm de compasiune sau simpatie față de acești tineri. Indiferent cât de neplăcuți ar putea fi ca grup, poziția lor existențială nu este de invidiat. În majoritatea societăților, atât umane, cât și neumane, nu este nevoie de un număr mare de masculi imaturi. În viziunea cea mai sumbră, războiul există ca instituție socială pentru ca bărbații tineri să se poată omorî reciproc.

Ar putea fi benefic să comparăm găștile cu haitele de lupi. Fac această sugestie cu ezitarea cuvenită — nu vreau să pară că pretind că gașca umană este un fel de involuție. Dar un lup singuratic este un pește pe uscat. Lupii, peștii și multe alte animale devin interesante din punct de vedere psihologic numai în grup. Izolate, transformate în indivizi, creditate cu o psihologie individuală, aceste animale nu ne spun mare lucru.

Dacă, în loc de a sta în afara găștii și a lumii ei senzoriale, am putea cumva să ne proiectăm simpatetic în acea lume senzorială în timp ce am încerca să înțelegem cum funcționează logica psihică a găștii, atunci poate că am fi capabili să înțelegem începutul a ceea ce în prezent pare de neimaginat: o psihologie a grupului care manifestă procese psihologice de grup.

Descrierea făcută de dumneavoastră sentimentelor intense și schimbătoare proiectate asupra persoanei profesorului reflectă ceea ce psihanaliștii numesc transfer, mijlocul prin care atașamentele pasionale, sexuale, din viața timpurie sunt îndreptate către o figură din prezent. Sigur, reacțiile la transfer nu au loc pur și simplu în cabinetul de psihoterapie, ci sunt o trăsătură a vieții de zi cu zi. Dar, în situația clinică, terapeutul are permisiunea de a numi aceste răspunsuri inconștiente și de a lucra pentru a le înțelege. Este important să subliniez că nu este corect să interpretăm reacțiile la transfer fără o permisiune explicită în acest sens, permisiune primită, de exemplu, prin acordul pacientului de a face psihoterapie psihanalitică.

În alte situații decât psihoterapia, putem acționa în cunoștință de cauză înțelegând reacțiile la transfer și nu utilizându-le direct. În linii mari, aplicarea celor de mai sus la predare ar putea implica: 1) identificarea de către profesor a naturii transferului prin înțelegerea a ceea ce reprezintă profesorul pentru un anumit student sau pentru o clasă de studenți; 2) asigurarea că profesorul nu acceptă pur și simplu această reprezentare — fie asumându-și-o, fie reacționând împotriva sa; 3) dacă este posibil, ajustarea propriului comportament în situația dată pentru a cultiva o relație mai potrivită pentru sarcina de învățare.

Experiența dumneavoastră de predare la universitate se aseamănă cu cea a lui Freud în terapie. La început, el considera reacțiile puternice, personale ale pacientelor, care în primele zile erau mai mult exprimări ale dorinței romantice a pacientelor pentru terapeuții bărbați, drept un obstacol extrem de enervant pentru activitatea terapeutică, însă treptat s-a convins că acestea făceau parte din învățarea adevărată — cu siguranță în sfera interpersonală. Într-adevăr, în psihoterapia psihanalitică, dacă o reacție de transfer nu se manifestă (se presupune că este mereu acolo, chiar dacă este ascunsă), nu se poate lucra. Comunitatea psihanalitică a urmat o traiectorie asemănătoare pentru a înțelege răspunsurile contratransferențiale (reacțiile emoționale ale terapeutului față de pacient). Și Freud, și Klein au văzut contratransferul drept un obstacol pentru activitatea analitică și drept ceva de care ar trebui să se ocupe separat, prin analiza de formare personală. Apoi, în 1952, Paula Heimann a scris o lucrare curajoasă și însuflețitoare, prin care își îndemna colegii să aibă mai multă încredere în valoarea răspunsurilor lor emoționale față de pacienți, deoarece „contratransferul afectiv este un instrument de cercetare a inconștientului pacientului"[15].

Transferul este mijlocul prin care pacientul aduce la suprafață acele aspecte ale experienței timpurii la care trebuie să se gândească pentru a-și depăși dificultățile, dar care au fost refulate sau făcute inaccesibile conștiinței din cauza durerii mentale asociate cu ele. Pacienții acționează în baza lor, dar nu sunt capabili să și le

amintească. Transferul este amintire exprimată ca acțiune interpersonală. Și, astfel configurat, transferul este un fenomen deosebit de compact și complicat: el duce la reproducerea problemelor principale (așa cum vedem la oamenii cu probleme repetarea unor interacțiuni distructive cu alții), dar și asigură o comunicare extraordinar de eficientă cu privire la natura acestor probleme. Transmite disperare, adesea arătând tipare fixe de relaționare, dar și speranță, prin aceea că, prin intermediul său, pacientul îi dă terapeutului o idee reală și imediată despre dificultățile sale.

Sigur, depinde de felul în care este primită comunicarea: în spirit de stază, sau de speranță și credință în posibilitatea înțelegerii.

Transferul este o formă imediată și adesea intens trăită de gândire simbolică, deși rar este recunoscut ca atare, dat fiind că, prin definiție, este văzut ca având statut de fapt indubitabil, un produs al relației aici-acum și nimic altceva. Prin urmare, una dintre principalele îndatoriri ale terapiei este să exploreze legăturile asociative care constituie transferul. Ceea ce se dorește este trecerea de la concret la simbolic. Reacția de transfer nu dispare neapărat, dar scopul este să-l facem pe pacient conștient de niște figuri-cheie care apar în drama sa interioară și de legăturile simbolice pe care le folosește când atribuie un înțeles experienței sale actuale.

Alături de alte forme de gândire simbolică sau asociativă dezvăluite de mintea inconștientă (vise, glume, erori de exprimare), transferul funcționează în moduri contradictorii. Și vrea, și nu vrea să se știe despre el. (Este ceva paradoxal în sugestia că mintea inconștientă simte în vreun fel acțiunile conștiente, dar aici ne confruntăm cu limitele limbajului.) Transferul oferă o oportunitate de a rezolva o zonă cu probleme deoarece, odată cu acesta, pacientul aduce la terapeut și ceea ce adesea este dificultatea sa principală, fundamentală, într-o formă deosebit de vie și completă; însă, de asemenea, se prezintă astfel încât să mascheze natura reală a problemei.

Este foarte ușor să adopți o viziune reductivistă a transferului, una în care experiențele trecute cu figuri importante sunt proiectate

pe ecranul alb al terapeutului și al situației terapeutice. În această configurație, terapeutul devine pur și simplu altcineva în mintea pacientului și are loc o înlocuire directă. Dar sper că suntem cu toții artiști mai buni decât atât. Îmi vine în minte cartea de căpătâi a lui Lakoff și Johnson cu privire la utilizarea zilnică a metaforei[16]. Conform acesteia, când două obiecte disparate sunt aduse laolaltă, prin asociere, din explorarea calităților acestora răsar noi posibilități (de exemplu, aparența de brânză a lunii și strălucirea brânzei proaspete), în timp ce alte calități sunt ascunse de legătura respectivă (albastrul lunii, galbenul brânzei), ascunse de conexiunea specială pe care mintea a făcut-o în detrimentul altor conexiuni.

Ca terapeut, este foarte util să explorez astfel modul simbolic în care funcționează mintea — ca expunând și mascând diferite aspecte ale obiectelor, determinată de relația dinamică dintre ceea ce este conștient și inconștient în orice moment dat.

Interpretarea psihanalitică și, în special, teoria transferului pot fi văzute ca fiind tragice, ca stricând idealul unor relații adevărate, obiective, între oameni. Așa reacționează oamenii la idei când se întâlnesc prima dată cu ele, înainte să învețe în profunzime despre potențialul relației terapeutice de a folosi comunicarea inconștientă și despre modul în care o ființă umană în suferință sau în dificultate poate folosi o altă ființă umană pentru a o ajuta să se înțeleagă. Dar, până la urmă, așa cum văd eu lucrurile, psihanaliza oferă o teorie atrăgătoare despre interconexiunile umane, o teorie despre relații care subliniază cum oamenii simt ceva în numele altora, cum oamenii au nevoie de alți oameni pentru a înțelege și, într-adevăr, pentru a învăța să fie ei înșiși.

Ea vorbește, cred, despre valoarea creatoare a confuziei; de fapt, este o narațiune comică dintre cele mai bune.

Capitolul 11

O societate ideală — societatea în care ficțiunile cetățenilor despre ei înșiși se întrepătrund magic unele cu altele. Fenomenologia cititului. Relația dintre scriitor și cititor ca dialog interior. Pericolele psihoterapiei făcute de amatori în sala de clasă. Ce poate învăța profesorul din psihanaliză.

W.G. Sebald despre natura adevărului personal și istoric. Romanul său *Austerlitz*. Chinurile personajului Austerlitz de a-și găsi identitatea istorică. Corecțiile lui Sebald asupra noțiunii că suntem liberi să ne inventăm pe noi și pe alții. Emfaza pe care psihanaliza o pune asupra înțelegerii de sine ca muncă în continuă desfășurare. Paradoxul lui Sebald: limitările viziunii pot duce la o cunoaștere mai intensă.

Eforturile tânărului Austerlitz de a uita (refula) trauma despărțirii de părinți și de trecutul său. Nedumerirea cu privire la motivul pentru care adultul Austerlitz nu caută ajutor în psihanaliză. Rolul naratorului în formularea trecutului lui Austerlitz. Întoarcerea refulatului și miza romanului ca gen atunci când insistă asupra inevitabilității acestei întoarceri.

Spuneți că este comic că ne petrecem viețile bâjbâind spre înțelegerea de sine prin identificări greșite succesive. Poate. Dar nu este și tragic faptul că progresul nostru trebuie să fie așa comic de orb și de șchiop?

Noi doi ne învârtim în cerc în discuțiile noastre. Credința dumneavoastră în capacitatea noastră de „a fi noi înșine" pare nestrămutată. De-ar fi așa de simplu, îmi spun eu. Pentru mine, ar fi suficient dacă ne-am putea hotărî asupra unor ficțiuni de-ale

noastre despre noi pe care să ni le putem asuma mai mult sau mai puțin confortabil, ficțiuni care să interacționeze fără fricțiuni cu ficțiunile celor din jurul nostru. De fapt, aceasta ar fi noțiunea mea de societate bună, chiar ideală: o societate în care, pentru fiecare dintre noi, ficțiunea (fantezia) noastră este necontestată și în care o forță măreață, leibniziană, conducătoare, se asigură că toate miliardele de ficțiuni personale se întrepătrund perfect, pentru ca nimeni dintre noi să nu trebuiască să stea treaz noaptea și să se întrebe cu anxietate dacă lumea în care trăim este reală.

Întâmplarea a făcut să aud recent un discurs al actriței Juliette Binoche, în care aceasta spunea (cu curaj, după părerea mea) că, atunci când face un film, relația ei cu regizorul trebuie să fie erotică, altfel munca va avea de suferit. S-a grăbit să adauge că prin asta nu înțelegea că trebuie să se culce cu el, ci că actorul trebuie să fie pregătit să se ofere regizorului, să fie una cu viziunea lui, și invers. Nu a dezvoltat subiectul, dar, conștient sau nu, a amintit clar de poziția lui Platon asupra relației dintre profesor și acolit: că energiile de care beneficiază predatul și învățatul sunt cele ale lui Eros.

Teoria transferului și a contratransferului ne ajută — iar prin acest „ne" nu vreau să spun eu și dumneavoastră, străinii, comentatorii, ci cuplul care s-a înscris voluntar la acest proces — să înțelegem în mod conștient ce se întâmplă în cabinetul de psihoterapie, în studioul de înregistrare sau în sala de clasă.

Sigur că în sala de clasă se întâmplă predare și învățare, dar părerea mea este că ideea de învățare ajunge la sensul său uman complet numai când include și realizarea procesului prin care eu ajung să înțeleg. De aceea sunt atât de sceptic când vine vorba despre învățarea la distanță — să învăț de la un profesor care nu este conștient de existența mea specifică, individuală. Nu vreau să spun prin asta că predarea la distanță nu poate realiza absolut nimic. Poate avea loc un transfer de cunoștințe; pentru student, poate chiar avea loc o iluminare. Dar, ca învățare, activitatea rămâne trunchiată. Experiența esențială a învățării, și anume sentimentul de a crește dincolo de limitele proprii, de a-ți lăsa în urmă vechiul sine

şi de a deveni cineva nou, mai bun, experienţă care este o formă de extaz sau ekstasis[9]*, fie nu are loc, fie, când are loc, te lasă în aer.*

Sigur că apare imediat întrebarea: dacă învăţarea la distanţă este mereu un mod incomplet de a învăţa, atunci cum rămâne cu cititul? Cărţile nu ne vin de la distanţă? Nu putem învăţa din cărţi? Cititul chiar ne lasă în aer?

Nu vreau să mă îndepărtez prea mult de subiect, dar se pare că cititul necesită o analiză fenomenologică proprie. Există un citit mort şi un citit viu. Cititul mort, în care cuvintele nu apar niciodată vii pe pagină, este experienţa multor copii, a acelor copii care, aşa cum se spune, nu învaţă niciodată să le placă cititul. Nu este imposibil să înveţi prin cititul mort, ca atunci când înveţi pe de rost, dar aceasta este în sine o experienţă stearpă, neatrăgătoare. Pe de altă parte, cititul viu mi se pare o chestie misterioasă. El presupune să-ţi găseşti drumul către vocea care-ţi vorbeşte de pe pagină, vocea celuilalt, şi să-ţi asumi vocea aceea astfel încât să-ţi vorbeşti ţie (sinelui tău) din afara ta. Astfel, procesul este ca un dialog, chiar dacă unul interior. Arta scriitorului, o artă care nu se poate studia nicăieri, deşi poate fi furată, constă în crearea unei forme (a unei fantasme capabile să vorbească) şi a unui punct de intrare, care îi vor permite cititorului să se pună în locul fantasmei.

(Asemănător cu dialogul dintre cititor şi ficţiunea cititorului cu privire la scriitor din cititul viu este şi dialogul dintre scriitor şi ficţiunea scriitorului cu privire la cititor, care ţine de experienţa scrisului. Mai exact, scriitorul se adresează cuiva, unei fantasme a cititorului, care îi răspunde pe măsură ce cuvintele se aştern pe pagină.)

Sunteţi foarte strictă, foarte profesională (în sensul că păziţi integritatea profesiei) când condamnaţi profesorii care practică o psihoterapie de amatori în sala de clasă şi sunt sigur că aveţi dreptate. Studentul este într-o poziţie vulnerabilă. Dacă profesorul nu ştie ce face, studentul poate ieşi din această experienţă confuz

9 În greacă în original; încântare. (*N. trad.*)

și vătămat. Dar lecția care trebuie învățată de aici nu este că puțină cunoaștere — în acest caz, puțină cunoaștere a teoriei psihanalitice — este un lucru periculos. Lecția este alta.

Gândiți-vă la al doilea caz descris de mine mai devreme, cazul studentei care nu învață nimic pentru că își imită umil profesorul (o să mă refer la o studentă, ca să fie mai simplu). Tendința multor profesori când întâlnesc o astfel de studentă este să îi arate acesteia că nu a înțeles că i se cere să-și demonstreze independența intelectuală, abilitatea de a produce propriile idei; apoi, când aceasta produce și susține fără convingere câteva idei lipsite de entuziasm, să tragă concluzia că studenta este material de calitate inferioară și să nu-i mai intereseze.

Aici, este posibil ca profesorul să nu vadă — într-adevăr, ar putea să nu o considere responsabilitatea lui — de ce, la nivel uman, psihologic, studenta imită mecanic învățarea în loc să învețe efectiv. Pentru a corecta studenta, mai exact, pentru a o scoate din impasul în care se găsește, este nevoie nu doar să i se explice unde a greșit și să i se spună să facă mai bine data viitoare, ci de mai multă reflecție și abilități pedagogice. Ar putea fi nevoie ca profesorul să petreacă timp cu ea, fără vreun scop anume, lăsând-o pe ea să vorbească despre diverse, să-i arate că gândurile ei îl interesează chiar dacă s-ar putea întâmpla să nu fie de acord cu acestea. În limbajul comun al unor educatori, aceasta ar putea fi numită consolidarea încrederii, dar nu cred că este o analiză corectă. Ceea ce face profesorul este să permită studentei să relaționeze mai complet la nivel uman și, astfel, să construiască o imagine mai puțin fantastică, mai complicată și (e de sperat) mai adevărată a figurii cu care va dialoga când își va scrie următoarea lucrare.

„Funcționează" o astfel de abordare, în sensul de a corecta „problema" studentei? Sigur că nu. „Problema" dependenței nu poate fi rezolvată într-o discuție de jumătate de oră. Dar poate că, după cinci sau zece ani, când va medita asupra trecutului, persoana care va fi devenit studenta între timp va începe să înțeleagă de ce profesorul de la cursul la care nu se descurca așa de bine era atât de

inexplicabil de prietenos; și poate că acel moment, acea înțelegere va reprezenta adevărata (chiar dacă întârziata) experiență de învățare.

Să acorzi timp unei studente, timp fără conținut, nu este exact terapie, fie ea profesională sau altfel. Nici nu „vindecă" studenta de ce era „în neregulă" cu ea, nici nu transformă o studentă „slabă" într-una „bună". Dar nici pedagogie nu prea este, nu dacă acest timp este acordat într-un spirit freudian, prin asta înțelegând că acesta nu suferă de ideea delirantă că singurele două părți din sala de clasă sunt profesorul și studenta, profesorul „însuși" și studenta „însăși". În spațiul freudian, o persoană este mereu însoțită de fantomele trecutului.

În încheiere, aș vrea să revin la opera lui W.G. Sebald, în special la romanul său *Austerlitz*, care a fost publicat chiar înainte ca autorul său să moară într-un accident de mașină când nici nu împlinise 60 de ani. Dacă Dostoievski ar trebui citit de toți cei care au motiv să se gândească la posibilele complexități implicate în actul destăinuirii, Sebald este o resursă pentru oricine, fie el psihoterapeut, fie altceva, preocupat de principala noastră temă, tema la care ne tot întoarcem: natura adevărului personal și istoric.

Personajul principal, Austerlitz (care, așa cum se va dovedi, nu este numele său real), este în esență misterios, necunoscut și imposibil de cunoscut atât pentru sine, cât și pentru alți oameni. Ceea ce aflăm totuși despre el și despre istoria lui personală (intim legată de istoria celui de-al Doilea Război Mondial) aflăm din întâlnirile și conversațiile lui cu un narator despre care știm foarte puține. Citind această carte, putem avea impresia greșită că începem încet, dar sigur, să-l cunoaștem pe bărbatul Austerlitz. Însă, desigur, Austerlitz este de fiecare dată mediat prin figura naratorului, care atrage atenția asupra studierii subiectului său, spunându-ne, de exemplu, despre notițele pe care și le ia după lungile conversații, pentru a uita cât mai puțin posibil, arătând că Austerlitz există numai la sfârșit ca o construcție elaborată (a lui Sebald, a naratorului,

a cititorului), ceea ce ne spune la fel de multe despre propriile noastre fantasme, identificări și preocupări ca și istoria efectivă a unui om prins în evenimentele dramatice de la mijlocul secolului al douăzecilea din centrul Europei.

Ceea ce ne spune Austerlitz prin intermediul naratorului este că, în timpul celui de-al Doilea Război Mondial, când el avea cinci ani, părinții lui l-au trimis departe de Cehoslovacia prin Kindertransport. A fost crescut în Țara Galilor de un cuplu calvinist, care l-a numit David Elias și nu i-a povestit nimic despre viața lui de până atunci. Poveștile spuse de Austerlitz naratorului se referă în mare parte la recuperarea amintirilor lui din copilărie, atât de dinainte, cât și de după ce a părăsit Cehoslovacia, și cuprind în egală măsură procesul de cercetare și recuperare, pe de o parte, și conținutul istoric, pe de altă parte.

Comentariile dumneavoastră despre relația profesor-student mi-au adus aminte de un anumit fragment din carte, în care Austerlitz descrie un profesor de istorie din școala primară, care i-a observat talentul și curiozitatea legate de istorie și i-a devenit prieten influent și mentor. Profesorul, Andre Hilary, îl însoțește pe Austerlitz în vizitele sale la casele din Oxfordshire, în interes istoric, iar Austerlitz merge la studii la aceeași facultate din Oxford ca Hilary și devine istoric al arhitecturii.

Austerlitz, care a căzut pradă unei adevărate crize de identitate, adoptă în mod clar viziunea profesorului său, dar aceasta este parțial o mișcare regresivă, care-l îndepărtează și mai mult decât înainte de adevăratul său sine. Austerlitz primește un al doilea nume fals de la directorul școlii (în acest moment devine Austerlitz, în loc de David Elias), iar Hilary îi furnizează numele de mare însemnătate istorică prin reconstituirile sale dramatice în fața clasei a Bătăliei de la Austerlitz, care a avut loc în timpul războaielor napoleoniene. Acest nume îi dă lui Austerlitz senzația foarte plăcută de a fi conectat la trecutul imperial măreț și autoexagerat al Franței, dar sigur că acest trecut este foarte îndepărtat de moștenirea lui evreiască cehoslovacă.

Acum, cu ajutorul lui Sebald, voi răspunde la una dintre frustrările dumneavoastră legate de viziunea psihanalitică sau, cel puțin, de versiunea mea dată viziunii psihanalitice, în special, senzația de limitare a cunoașterii și acțiunii umane pe care o exprimă această viziune și ponderea pe care o dă cunoașterii inconștiente față de cunoașterea conștientă. Cred că, din punctul dumneavoastră de vedere, este păcat că există niște constrângeri atât de mari asupra cunoașterii noastre și a altor oameni și că trebuie să ne chinuim și să muncim atâta pentru a dezvolta și bruma de cunoaștere și de înțelegere pe care o avem. Neîndoielnic, înțeleg și sunt de acord. Dar putem să răsturnăm chestiunea și să considerăm că este totodată o surpriză și o plăcere că reușim să vedem sau să înțelegem atâta, dat fiind locul nostru în schema generală a lucrurilor. Iar Sebald ajută la aprofundarea acestei idei, dând o formă narativă noțiunii că reușim să înțelegem și să aprofundăm nu în ciuda slăbiciunilor și vulnerabilităților și infirmităților noastre, fizice și mentale, ci datorită lor.

Imaginile de ceață, pâclă și amurg abundă în Austerlitz, dându-ne impresia unei călătorii de descoperire, în care culorile și personajele istoriei, atât de pe scena principală europeană, cât și de la începutul vieții lui Austerlitz, răsar din întuneric. Sunt înconjurate de întuneric, ceea ce le face să strălucească și mai puternic. Romanul este plin de descrieri de infirmitate fizică, astfel încât este aproape sigur că, înainte de a auzi despre orice efort creativ, intelectual sau fizic, vom afla despre boala, invaliditatea sau, cel puțin, disconfortul extrem al artistului, intelectualului sau actorului respectiv. În prima parte a cărții, sunt câteva descrieri amuzante ale problemelor cu ochii. Naratorul, despre care, așa cum am spus, nu știm aproape nimic, reușește să ne povestească o vizită la oftalmolog făcută chiar înainte să se întâlnească cu Austerlitz pentru prima dată, iar când îl vede din nou după o perioadă de douăzeci de ani, el sau ea îl zărește, desigur, cu coada ochiului.

Care este mesajul pe care îl extrag din *Austerlitz?* Cred că este nu doar că avem cu toții limitări și infirmități care formează și

deformează felul în care ne vedem pe noi și lumea înconjurătoare, ci că vederea și înțelegerea noastră și a contextului nostru depind, într-o anumită măsură, de renunțarea la aspirația spre o viziune perfectă. Există un detaliu minunat în carte care ilustrează cele de mai sus: naratorul ne povestește despre cântărețele de operă din trecut care obișnuiau să-și aplice picături de mătrăgună în ochi, care le străluceau apoi pe scenă cu atâta claritate și intensitate, încât ascundeau faptul că acestea nu vedeau absolut nimic. Mătrăguna le orbea pentru scurt timp, iar aparența de vedere completă și perfectă, de ochi strălucitori care comunicau publicului o identitate și o înțelegere superioare masca o stare de infirmitate temporară. Prin contrast, dacă slăbim dorința de stăpânire și control intelectual, devenim mai deschiși la anumite tipuri de stimulare și insight, în special în sfera emoțională și cea creativă.

Ca artist, trebuie să știți toate acestea. Este încă un punct în care cărările creativității și procesului psihoterapeutic se intersectează.

Vă mulțumesc că ați introdus Austerlitz în discuția noastră. Lui Sebald nu-i plăcea să spună despre cărțile lui că sunt romane, dar Austerlitz *este clar un roman și, mai mult, unul dintre romanele majore din ultimul timp. În contextul vieții lui Sebald, eu îl văd ca pe o lucrare neterminată, ca pe un proiect de împăcare cu istoria care încă nu fusese finalizat când Sebald a scris ultimele pagini neconcludente. Astfel, eu văd cartea mai zbuciumată decât o vedeți dumneavoastră și cu siguranță nu prea de încredere în ceea ce privește capacitatea de a ne oferi înțelepciune sau îndrumare.*

În pofida admirației mele pentru ea, mărturisesc că m-am luptat cu Austerlitz *în trecut și încă mă lupt cu ea. Densitatea texturii sale amenință să mă copleșească, la fel cum bănuiesc că densitatea texturii lumii amenință să îl copleșească pe „Austerlitz" însuși. Dar acțiunea romanului este destul de clară și de simplă, sau cel puțin așa pare. Un băiețel este crescut în țara Galilor de un cuplu numit Elias; el este cunoscut ca Dafydd sau David Elias. Este*

trimis la internat, unde, la un moment dat, i se spune că numele lui adevărat este Jacques Austerlitz. Mai târziu, va descoperi că nici acesta nu este numele lui adevărat: numele tatălui său era Aychenwald. Şi cartea se termină, mai mult sau mai puţin, în acest punct: cu „Austerlitz" încercând să afle mai multe despre Aychenwald, care a pierit în Holocaust.

În rezumatul meu, acţiunea începe nu în Cehoslovacia (unde s-a născut Elias/Austerlitz/Aychenwald), ci în Ţara Galilor, şi începe acolo pentru că băiatul a uitat sau s-a obligat să uite Cehoslovacia. El continuă să-şi uite originile până la vârsta de treizeci şi ceva de ani, când se produce o criză ciudată: are o viziune cu un copil care stă în sala de aşteptare din gara din Londra şi îşi dă seama că acel copil era chiar el. Această viziune grăbeşte o cădere nervoasă, care include pierderea memoriei. Este internat în spital vreme îndelungată şi „redevine el însuşi" numai după terapie, care constă în muncă repetitivă şi calmantă într-o seră horticolă.

Spre finalul cărţii, va avea o altă cădere, în Paris. De data aceasta, îşi va reveni citind şi recitind un mic manual din secolul al optsprezecelea, ce cuprinde leacuri cu plante pentru diverse suferinţe spirituale.

Ajung la prima idee pe care vreau să o expun. „Austerlitz" suferă de ceva şi prima denumire pe care putem să o aproximăm pentru această afecţiune este refularea, o strategie pentru a se apăra de un trecut intolerabil. Nu era nefericit ca Dafydd Elias, la fel cum o vreme după aceea nu era nefericit nici ca Jacques Austerlitz, dar acel înveliş de fericire obişnuită, de a fi o persoană normală, nu poate rezista la povara amintirii înăbuşite înăuntrul lui. Amintirea explodează în sala de aşteptare şi (probabil) efortul de a o refula din nou duce la paralizia primului său colaps.

„Austerlitz" suferă de trauma psihică de a fi fost smuls fără avertisment sau explicaţie de lângă părinţii lui, din limba şi locul lui de naştere, şi dat în grija unor străini reci dintr-o ţară străină (Ţara Galilor). La un nivel mai profund, el suferă trauma supravieţuirii într-un fel de stare semi-conştientă, în timp ce familia lui

și evreimea din centrul Europei, în general, a fost distrusă. La nivel personal (ca băiat) și la nivel simbolic (ca supraviețuitor al Holocaustului), are nevoie de ajutor, de terapie. Psihoterapia psihanalitică ar părea ideală pentru el. Nu că i-ar fi lipsit resursele în Londra anilor 1960. Și totuși, nu se face nicio mențiune la psihanaliză în carte. Cele două cure pe care le găsește „Austerlitz" sunt extrem de casnice, practice, nebazate pe vreo teorie a psihicului. Nu pot să nu mă gândesc că Sebald a intenționat să spună ceva prin asta: dacă există vreun leac pentru afecțiunea austerlitziană, acesta nu va fi găsit prin psihanaliză. Bănuiala mea este că psihanaliza (în viziunea lui Sebald scriitorul) nu poate oferi ajutor deoarece psihanaliza este anistorică (trebuie să adaug că nu știu ce credea Sebald omul despre psihanaliză).

Ceea ce „Austerlitz" nu vrea să-și amintească este, desigur, că sala de așteptare din gară a fost un moment marcant din călătoria lui, la vârsta de patru ani și ca refugiat din calea nazismului, din casa lui din Praga la văile galeze și la identitatea de Dafydd Elias. Și, așa cum arătați și dumneavoastră, al doilea colaps are legătură cu prăbușirea celei de-a doua ficțiuni, identitatea lui ca Jacques Austerlitz, pe care încă din zilele școlii a legat-o, irelevant, de bătălia de la Austerlitz din 1805. Numele lui este Austerlitz nu pentru că se leagă de măreția napoleoniană, ci de mai banala Gară Austerlitz din Paris și asocierea acesteia cu masiva luare în posesie, catalogare și dispunere a bunurilor evreilor uciși din Franța.

Așadar, a doua idee, una cumva periferică, este că profesorul de istorie care îl inspiră atât, Hilary, de fapt îl induce în eroare îndrumându-l greșit pentru căutarea originilor sale sau, cel puțin, a originii numelui său. Hilary îl învață o istorie falsă.

A treia idee pe care aș vrea să o expun reia observația mea de mai devreme că sunt copleșit, ca cititor, de Austerlitz. *Ceea ce amenință să mă copleșească în carte, și anume torentul său de detalii, este și ceea ce amenință stabilitatea mentală a lui „Austerlitz". Odată ce rana, trauma, este redeschisă, te poți îneca în ce se revarsă.*

„Austerlitz" controlează torentul de memorie (memorie în sensul cel mai larg, incluzând memoria istorică a Europei) transformând-o cât poate într-o poveste cu o cronologie sau un set de cronologii recognoscibile (povestea vieții lui; povestea cercetărilor lui istorice; povestea vieții mamei lui, în măsura în care poate fi recuperată; și așa mai departe). Adică „Austerlitz" mimează ceea ce face Sebald când creează un bărbat (fără nume) care întâlnește un bărbat numit Austerlitz care, într-o serie de capitole, îi spune povestea sa.

Așa ajungem la aspectul structurii formale a cărții și, mai exact, la chestiunea naratorului. De ce este necesar un narator? De ce nu putea „Austerlitz" să fie narator?

Bineînțeles, răspunsul este că naratorul nu este evreu. Mai exact, naratorul este un german neevreu, mai mult sau mai puțin contemporan cu „Austerlitz", care a ales să trăiască în Anglia. Ar fi o prostie să spun că acest bărbat nu știe „despre" Holocaust. Dar povestea pe care o citim în Austerlitz *este povestea unui bărbat căruia i se spune povestea Holocaustului, mai exact, o poveste despre încercările și eșecurile de a refula Holocaustul, despre încercările și eșecurile de a-l pune (a-l depozita) în cărțile de istorie. Cum Holocaustul nu face parte din prezentul viu al naratorului, „Austerlitz" este refulatul naratorului, un refulat care se întoarce.*

Și astfel ajungem la ideea finală, care leagă Austerlitz de întrebările pe care le puneam la începutul dialogului nostru. Arcul dramatic al poveștii lui „Jacques Austerlitz" constă în refulare, urmată de criză, urmată de revelația adevărului. Dar de ce are „Austerlitz" criza inițială, viziunea din sala de așteptare din stația Liverpool Street? De ce trebuie să o aibă?

Răspunsul banal este că viziunea îi declanșează căutarea, iar fără căutarea aceea, nu ar exista o carte. (În primele pagini ale primului roman pe care îl avem în engleză, Robinson Crusoe se întreabă de ce nu putem fi mulțumiți doar alunecând confortabil prin viață, de ce trebuie să ieșim în lume și să ne supunem riscurilor, de ce suntem determinați să devenim „instrumente ale propriei

noastre distrugeri". Întrebarea este la fel de veche ca romanul, poate la fel de veche ca povestitul: face parte din povestit.)

Răspunsul mai profund la întrebarea mea legată de motivul pentru care „Austerlitz" are viziunea, răspunsul de care depinde cartea lui Sebald este că ceea ce este refulat se întoarce.

Atunci, următoarea mea întrebare este: dar dacă ceea ce este refulat nu se întoarce mereu? Dacă, pentru fiecare Dafydd/Jacques sub ale cărui picioare se năruie poveştile care l-au susţinut există un alt Dafydd/Jacques care nu agonizează niciodată gândindu-se la cine este el cu adevărat, ci alunecă lejer prin viaţă, înfăşurat în poveştile pe care şi le-a spus despre sine?

Nu are niciun rost să argumentăm că numeroasele cazuri în care refulatul s-a întors să ne bântuie dovedesc că refulatul se întoarce mereu, deoarece, prin definiţie, nu auzim de cazuri în care refulatul nu s-a întors.

Este greu, poate chiar imposibil, să faci un roman care să fie recunoscut ca roman din viaţa cuiva care, de la început până la sfârşit, este susţinut confortabil de ficţiuni. Facem un roman numai dând la iveală acele ficţiuni. Ca gen, romanul pare să aibă o miză constitutivă în pretenţia că lucrurile nu sunt aşa cum par să fie, că vieţile noastre aparente nu sunt vieţile noastre reale. Şi aş spune că psihanaliza are o miză comparabilă.

Bibliografie

1. Pentru o descriere completă a ideilor lui Melanie Klein despre poziția paranoid-schizoidă și poziția depresivă, cititorul este trimis la capitolele 2 și 5 din Hanna Segal, *Introduction to the Work of Melanie Klein* (Londra, William Heinemann, 1964).
2. Neville Symington, 'The analyst's act of freedom as an agent of therapeutic change', în *International Journal of Psycho-Analysis* (1983), vol. 10 nr. 3, pp. 283–91.
3. Cititorul este trimis la explicarea teoriei lui Wilfred Bion despre conținere, în Capitolul 16 din James Grotstein, *A Beam of Intense Darkness: Wilfred Bion's Legacy* (Londra: Karnac Books, 2007).
4. Hanna Segal, 'Reflections on Truth, Tradition and the Psychoanalytic Tradition of Truth', în *Imago* (2006), vol. 63 no. 3, pp. 283–92.
5. Isabel Menzies Lyth, 'Social systems as a defence against anxiety: An empirical study of the nursing service of a general hospital', în *Human Relations* (1960), vol. 13, pp. 95–121.
6. D. H. Lawrence, 'Fenimore Cooper's White Novels', în *Studies in Classic American Literature* (New York: Viking, 1964), pp. 35–6.
7. Isabel Menzies Lyth, 'A Psychoanalytical Perspective on Social Institutions', în Eric Trist și Hugh Murray (coord.), *The Social Engagement of Social Science, Volume 1, The Social-Psychological Perspective* (Londra: Free Association Books, 1990), pp. 463–75.
8. W. R. Bion, *Experiences in Groups* (London: Tavistock, 1961).
9. Eugène N. Marais, *The Soul of the White Ant* (Londra, 1938) și *The Soul of the Ape* (London, 1973). Prima carte a apărut mai întâi sub forma unei serii de articole în periodice africane

între 1923 și 1925. A doua, nepublicată la momentul morții lui Marais în 1936, a fost publicată postum.
10. *The Report of the Mid-Staffordshire NHS Foundation Trust Public Inquiry*, 6 februarie 2013.
11. Ronald Britton, 'The missing link: parental sexuality in the Oedipus complex', în Ronald Britton, Michael Feldman și Edna O'Shaughnessy (coord.), *The Oedipus Complex Today: Clinical Implications* (Londra: Karnac Books, 1989).
12. Thomas Nagel, 'What is it like to be a bat?' (1974), în *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp. 164–79.
13. Donald Winnicott, 'Perturbarea eului în termeni de sine adevărat și fals', în *Procesele de maturizare*, București, Trei, 2014 și Donald Winnicott, Opere 6 *Joc și realitate*, București, Trei, 2006.
14. Anne Alvarez, 'Play and the imagination: where pathological play may demand a more intensified response from the therapist', în *The Thinking Heart: Three levels of psychoanalytic therapy with disturbed children* (London: Routledge, 2012).
15. Paula Heimann, 'On Counter-Transference', în *International Journal of Psychoanalysis* (1950), vol. 31, pp. 81–4.
16. George Lakoff și Mark Johnson, *Metaphors We Live By* (Chicago: University of Chicago Press, 1980).

Glosar

Apărări sau mecanisme de apărare. Aceştia sunt termeni generali folosiţi pentru a descrie modurile în care reacţionează mintea umană ca să se protejeze de durere psihică. Această durere rămâne parţial sau integral inconştientă. Tipul de apărare folosit depinde de stadiul de dezvoltare, de caracterul şi de constituţia persoanei în cauză, precum şi de natura şi amploarea suferinţei mentale pe care persoana încearcă să o modifice sau să o evite. Apărările pot fi folosite o vreme şi reduse sau abandonate când nu mai sunt necesare, caz în care ajută la protejarea şi promovarea proceselor de dezvoltare. În schimb, este posibil ca persoana să se agaţe de ele chiar şi când nu-i mai sunt folositoare, caz în care aceste mecaniste pot împiedica sau chiar bloca evoluţia.

Clivaj. Clivajul este o formă primitivă de apărare: un individ sau un obiect este perceput în alb şi negru deoarece recunoaşterea unui răspuns mai complex şi ambivalent ar ameninţa sentimentul de identitate al persoanei. De obicei, o figură importantă pentru persoana respectivă este prezentată foarte apreciativ (figura este idealizată), chiar dacă se pot strecura şi sentimente negative, care provoacă supărare şi consternare. Atâta timp cât aceste sentimente negative sunt renegate, clivajul persistă, permiţând menţinerea unei relaţii idealizate, dar nerealiste.

Compulsie la repetiţie. Compulsia la repetiţie descrie tendinţa minţii omeneşti de a repeta o experienţă traumatizantă inconştientă, adesea dintr-un stadiu timpuriu al dezvoltării, în încercarea de a dobândi un control conştient. Astfel, relaţiile problematice din copilărie tind să reapară la vârsta adultă, de obicei deghizate. Este posibil ca această repetiţie inconştientă să fie rezolvată numai dacă persoana devine capabilă să înţeleagă adevărata sursă şi natură a dificultăţii.

Deținut pacient. Termenul se referă la o persoană care a fost condamnată pentru o infracțiune, dar a fost trimisă de instanță într-o instituție securizată de sănătate mentală, pentru a urma un tratament, în loc să fie trimisă la închisoare pentru a-și ispăși pedeapsa de privare de libertate.

Introiecție. Introiecția este un proces mental prin care o persoană absoarbe în sine, parțial sau integral, o persoană sau un obiect important. Introiecția poate fi o modalitate utilă de a beneficia de pe urma unei relații sau influențe pozitive, dar poate și reprezenta o apărare nesănătoasă împotriva anxietății de separare și pierderii. Modelul este acela al unei încorporări fizice: ceea ce este absorbit este, ca să zic așa, înghițit, asimilat, transformat în parte a sinelui.

Principiul realității. Conform teoriei lui Freud, principiul realității reglementează funcționarea mentală alături de opusul său, principiul plăcerii. Principiul realității controlează și modifică tendința înnăscută spre plăcere ca răspuns la cererile lumii exterioare. Eul este partea din minte care negociază între vocea realității exterioare și nevoia de plăcere.

Proiecție. Proiecția este o formă primitivă de apărare, prin care o persoană care nu vrea să recunoască anumite sentimente ca făcând parte din ea scapă de ele alocându-le unei alte persoane sau unui lucru. Aceasta este o strategie psihică des întâlnită, pe care cu toții o folosim într-o oarecare măsură. În forma sa clinică, se întâlnește în cazurile de fobie, când persoana afectată își reneagă sentimentele negative de nesuportat și le expulzează în afara sinelui, precum și în cazurile de paranoia. Proiecția poate fi productivă când între persoana care proiectează și cea destinatară există o comunicare simpatetică ce face ca ulterior sentimentele renegate să fie recunoscute ca parte a sinelui.

Refulare. Refularea este procesul prototipic de apărare, prin care amintirile, gândurile și sentimentele atașate unui instinct sunt împinse pe tărâmul inconștientului din cauza naturii lor amenințătoare sau tulburătoare. Ulterior, instinctul revine, dar

deghizat. Refularea este o formă universală de apărare şi face parte din dezvoltarea inconştientului ca parte majoră a psihicului. Adesea, termenul este folosit ca sinonim pentru apărare, în general, şi într-adevăr joacă un rol în multe alte procese de apărare.

Regresie. Regresia este întoarcerea la un moment precedent din istoricul sau dezvoltarea psihică a unei persoane. În măsura în care situaţia psihoterapeutică poate declanşa amintiri de vulnerabilitate şi dependenţă din perioada copilăriei, regresia este un răspuns natural, care îl ajută pe terapeut, deoarece îl pregăteşte pe pacient pentru experienţa terapiei şi adesea marchează o întoarcere inconştientă la etapa din viaţă în care acesta s-a confruntat cu dificultăţi. Cu toate acestea, ea poate fi obstructivă când un pacient se blochează într-un mod de funcţionare regresiv.

Rezistenţa. Termenul se aplică oricărui element al cuvintelor şi acţiunilor pacientului, care ajută la obstrucţionarea conştientizării unor sentimente şi motivaţii inconştiente. Rezistenţa este adesea inconştientă, la rândul ei. Ea se poate manifesta sub forma unor apărări interne, care ies la iveală din felul în care se prezintă pacientul la terapie, sau sub forma unor comportamente externe. Ambele acţionează astfel încât pacientul să nu trebuiască să se confrunte cu ceva ce i se pare extrem de dureros.

Sistem de apărare socială. Un sistem de apărări din cadrul unei organizaţii sau al unui grup social, care se dezvoltă într-o perioadă de timp şi de multe ori se manifestă în ceea ce se consideră zona neutră a practicilor obişnuite ale grupului. Sistemul funcţionează pentru a-i proteja pe indivizi de durere sau de disconfort psihic. Şi totuşi, dacă nu se confruntă cu durerea respectivă, grupul poate descoperi că eforturile sale de a-şi îndeplini sarcinile sunt subminate din interior (şi acest lucru este adevărat în special când vorbim despre serviciile umane).

Situația oedipiană sau Complexul Oedip. În gândirea psihanalitică modernă, situația oedipiană se referă la momentul din dezvoltarea copilului când acesta renunță la exclusivitatea unei relații duale și începe să relaționeze cu cuplul parental și să accepte faptul că acesta este real. Situația oedipiană este universală și nu depinde de contextul familiei nucleare. La început, copilul dorește ca mama sau persoana principală care îl îngrijește să fie în posesia sa absolută. Dar într-un anumit stadiu din dezvoltarea optimă, atașamentul exclusiv al mamei față de tată (sau față de ceva personal — o altă persoană sau activitate) devine evident pentru copil. Dacă nevoia sau dorința mamei de a avea o relație sau activitate adultă nu este acceptată, dezvoltarea copilului este împiedicată; acesta va rămâne blocat într-un cuplu transgenerațional și-i va fi dificil să-și formeze o identitate sexuală independentă sau să aibă o relație bazată pe siguranță cu persoanele apropiate la maturitate.

Conform psihologiei freudiene, complexul Oedip este simțit mai intens în timpul etapei falice a dezvoltării, între vârstele de trei și cinci ani, și se reduce în perioada așa-numită de latență. El revine cu forțe proaspete în timpul pubertății și succesul vindecării se măsoară prin capacitatea persoanei de a se separa de părinți pentru a-și forma propria identitate, a-și alege parteneri sexuali și a se bucura de o viață sexuală ca individ autonom.

Supraeul. În modelul mental elaborat de Freud, Supraeul este responsabil de conștiință și de funcționarea morală. Printre activitățile sale se numără formarea idealurilor și acționarea constrângerilor și interdicțiilor. În ortodoxia freudiană, Supraeul a fost considerat un produs al etapei oedipiene, provenit din internalizarea interdicției parentale. Dar acum, mulți cred că se formează mai devreme sau cel puțin că încă din copilăria timpurie există mecanisme psihologice care pun bazele dezvoltării ulterioare a Supraeului. Din punct de vedere clinic, este util să facem diferența dintre un Supraeu dur, care judecă critic

restul personalității și poate fi văzut ca arogant și descurajant, și un Supraeu mai benign, care acționează ca o forță motivantă și îndrumătoare.

Transferul. Transferul este un proces inconștient prin care sentimentele din relațiile formatoare timpurii sunt redirecționate către cineva din prezent: în cazul psihoterapiei, către persoana psihoterapeutului. Reacțiile transferențiale fac parte din viața de zi cu zi, dar tind să se dezvolte cu o forță deosebită în relația terapeutică, dat fiind că această relație poate declanșa amintiri de vulnerabilitate în fața dificultăților și supărării din copilărie. Reacțiile transferențiale au o natură defensivă în sensul că ele apără individul de cunoașterea dureroasă a sursei și naturii reale a sentimentelor sale. Aceste reacții sunt deosebit de utile în psihanaliză deoarece formează o sursă bogată și imediată de informații despre relațiile timpurii, la care altfel accesul ar fi limitat sau chiar inexistent. Perlaborarea relației transferențiale, adică înțelegerea naturii acesteia și transformarea sa într-o relație mai realistă, constituie o parte majoră din sarcina psihoterapiei psihanalitice.

CUPRINS

Cuvânt-înainte	**5**
Capitolul 1	**11**
Capitolul 2	**17**
Capitolul 3	**29**
Capitolul 4	**41**
Capitolul 5	**57**
Capitolul 6	**73**
Capitolul 7	**89**
Capitolul 8	**107**
Capitolul 9	**129**
Capitolul 10	**147**
Capitolul 11	**167**
Bibliografie	**181**
Glosar	**183**

Tiparul executat la:

office@tipografiaeurobusiness.ro
www.tipografiaeurobusiness.ro

Lucrând de unul singur, scriitorul este singurul responsabil pentru povestea pe care o spune. Pe de altă parte, terapeutul colaborează cu pacientul, ajutându-l să-şi spună povestea vieţii. Ce fel de adevăr încearcă să reveleze poveştile create de pacient şi terapeut: adevărul obiectiv sau cel subiectiv şi schimbător al amintirilor explorate şi retrăite în siguranţa oferită de relaţia terapeutică?

Plecând de la operele unor mari scriitori ca Dostoievski sau Cervantes sau de la importanţi psihanalişti precum Freud sau Melanie Klein, dialogul pe care îl poartă J.M. Coetzee şi Arabella Kurtz ne oferă o înţelegere profundă asupra poveştilor pe care le spunem despre vieţile noastre.

J.M. Coetzee este un celebru romancier, eseist, lingvist şi traducător, născut în Africa de Sud. A fost primul autor care a primit de două ori Booker Prize, iar în 2003 i-a fost acordat Premiul Nobel pentru Literatură.

Arabella Kurtz este specialistă în psihologie clinică şi practică psihoterapia psihanalitică la Tavistock Clinic. În prezent, este profesor emerit la Universitatea din Leicester.

ISBN: 978-606-719-639-9

9 786067 196399

TREI